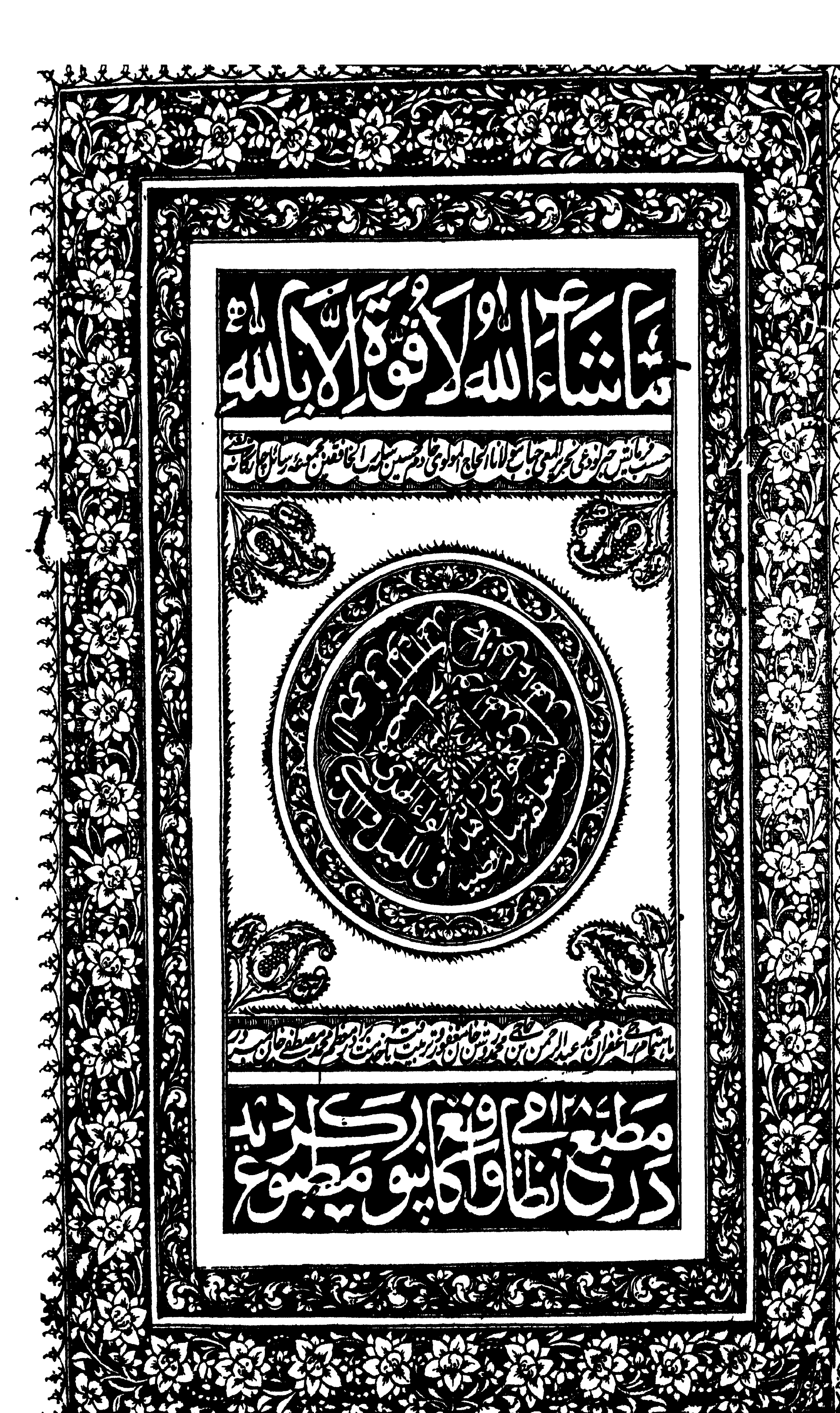
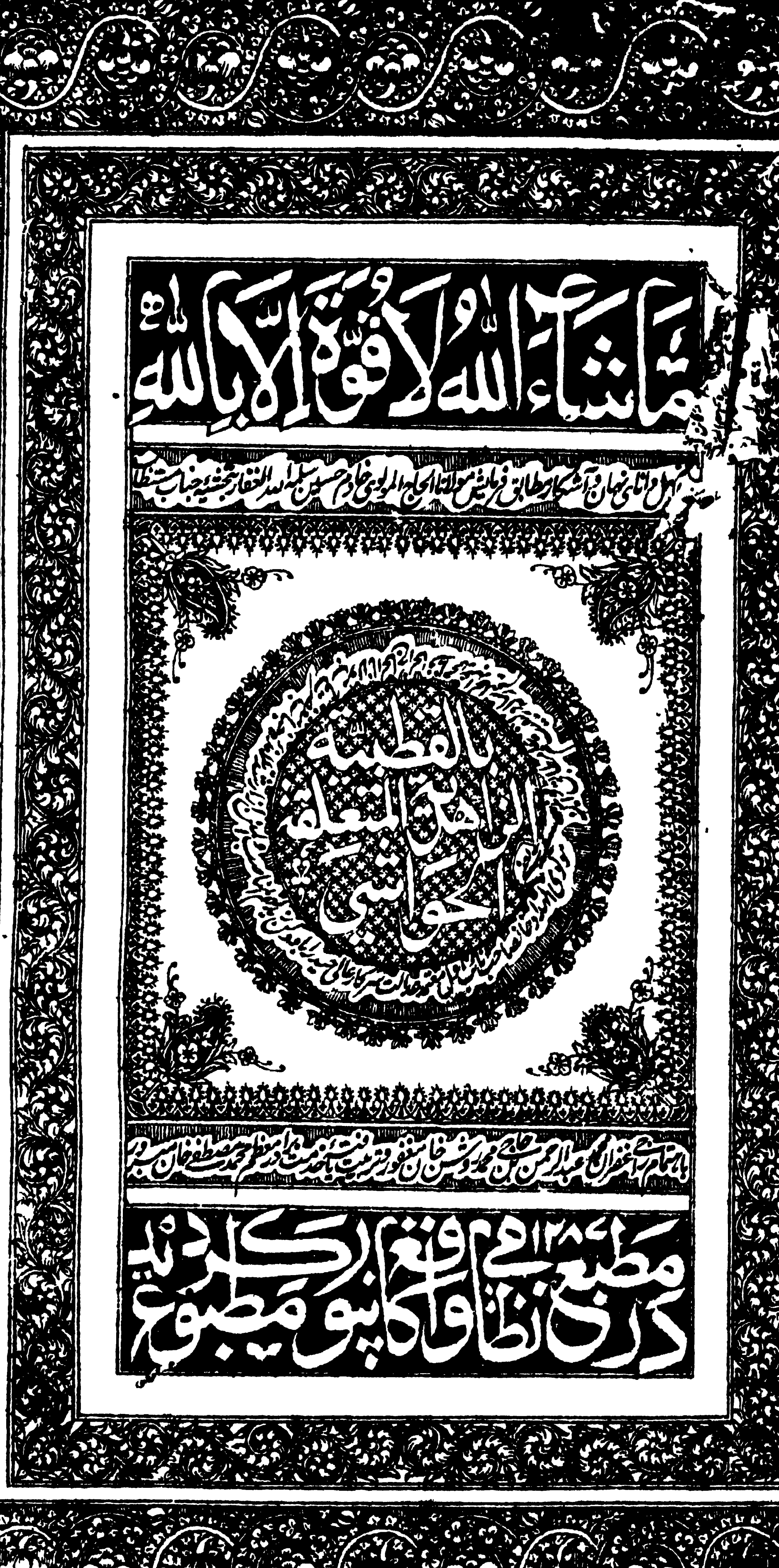
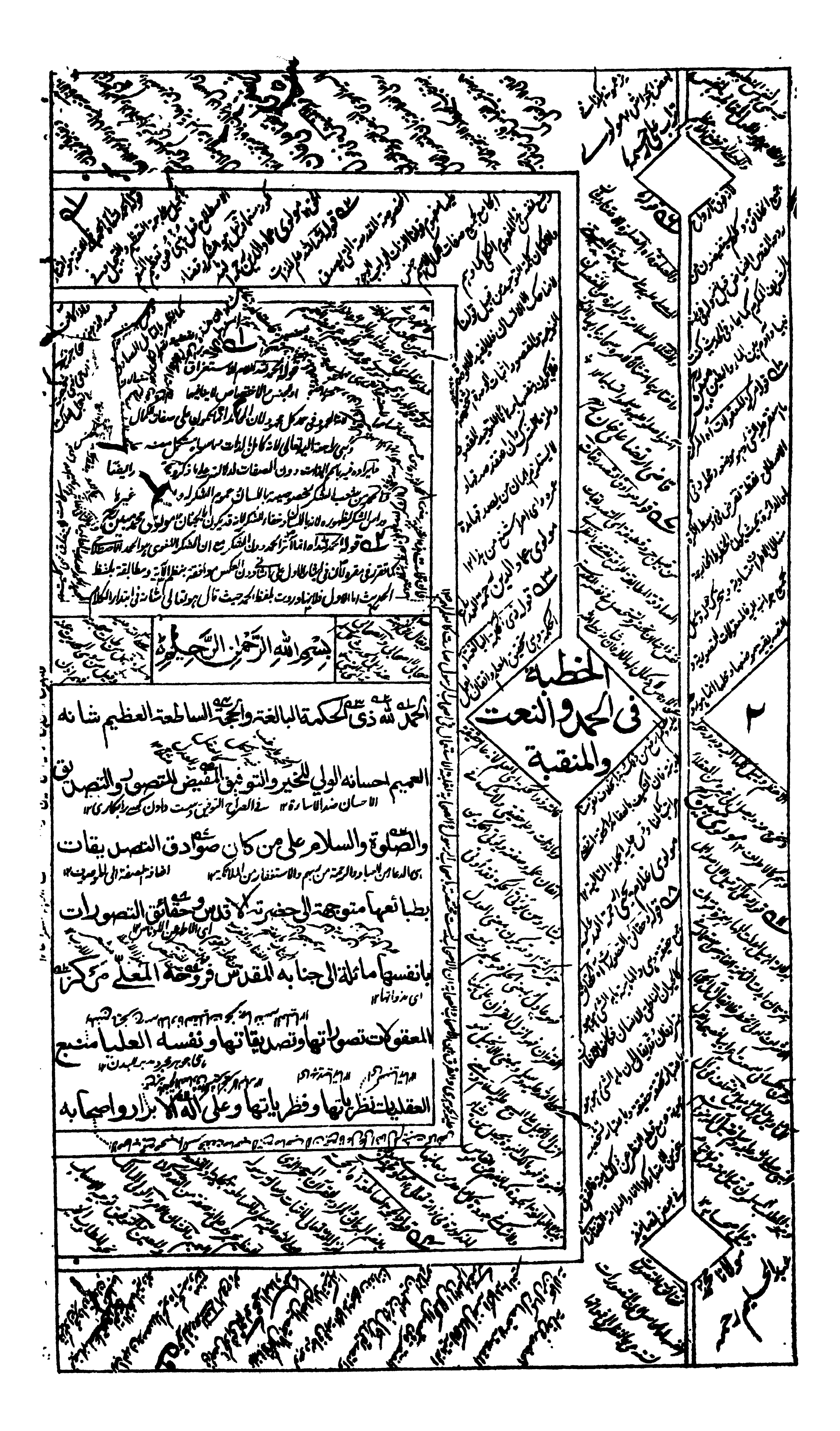

ما شاء الله لا قوة الا بالله
در مطبع نظامی واقع کانپور ۱۲۸۰ مطبوع گردید



ما شاء الله لا قوة الا بالله
الحواشي الزاهدية المتعلقة بالقطبية
در مطبع نظامی واقع کانپور ۱۲۸۷ مطبوع گردید



الخطبة في الحمد والنعت والمنقبة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الحكمة البالغة والحجة الساطعة العظيم شانه العميم احسانه الولي للخير والتوفيق المفيض للتصور والتصديق والصلوة والسلام على من كان صوادق التصديقات بطبائعها متوجهة الى حضرته الاقدس وحقائق التصورات بانفسها مائلة الى جنابه المقدس فروحه المعلى مركز المعقولات تصوراتها وتصديقاتها ونفسه العليا منبع العقليات نظرياتها وفطرياتها وعلى آله الابرار واصحابه

الاحسان ضد الاسارة ١٢ · في الصراح التوفيق دست دادن كسے را بكارى ١٢

اى الدعاء من الانبياء والرحمة من ربهم والاستغفار من الملائكة ١٢ · اضافة الصفة الى الموصوف ١٢

اى الاطهر عن الوساوس ١٢

اى مدركاتها ١٢



هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما
حررتها لبعض الاصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصواب

الخطبة في المنقبة ووجه التاليف للشرح

الأخيار عظماء مأنس القدس ورؤساء مجالس الانس
هداة مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين
اما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد
بن محمد اسلم الهروي وقاهما الله عن شر كل غبي وغوي لما كان
مبحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية
ولطائف المآرب اليقينية وكانت الرسالة التي الفها
الحبر العلامة والنحرير الفهامة المؤيد بتاييد السماوي
قطب الملة والدين الرازي في هذا المبحث الشريف والمطلب
المنيف مشتملة على امهاته ومحوية على مهماته
اردت شرح اسرارها وخفياتها وكشف استارها
وخبياتها قاصدا لاتباع المذهب الصحيح وان خالف المشهور
واخذا بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور
فها انا اشرع في المقصود مستفيضا من ولي الخير والجود



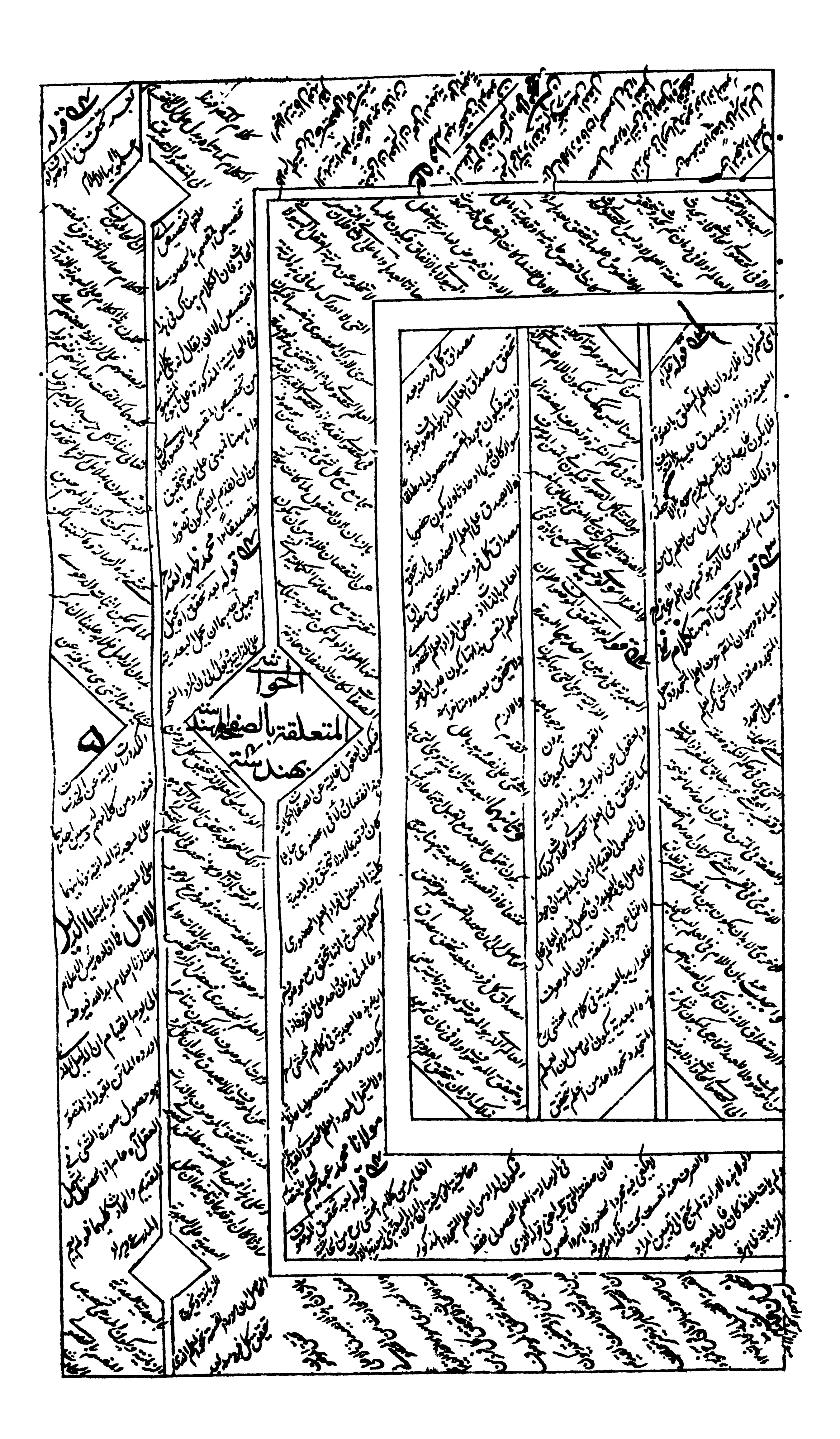
اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة في المشهور الى التصديق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور

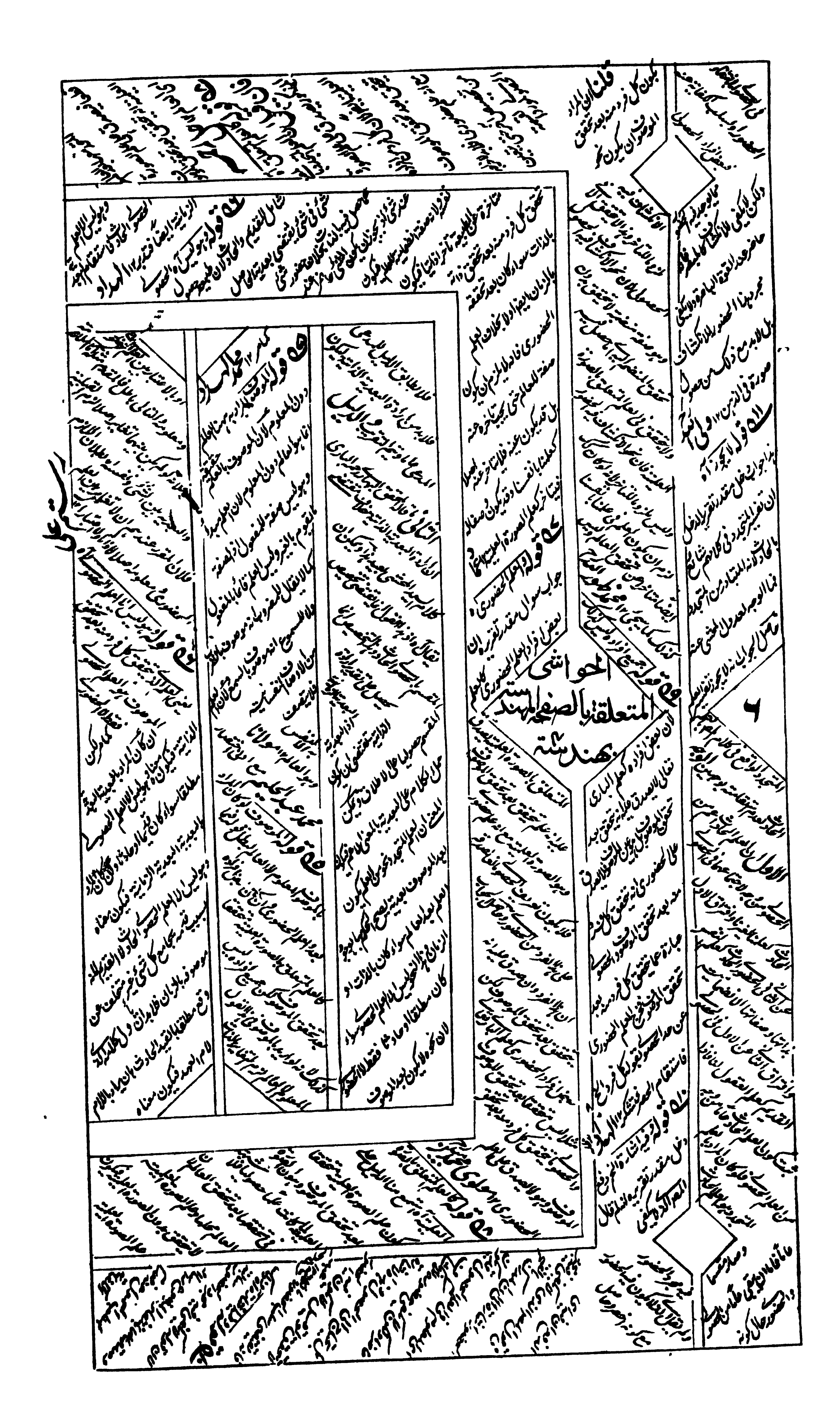
قوله اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة الخ اقول

يعني ان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه بعد
تحقق الموصوف وهو ليس الا العلم الحصولي والعلم
الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة
العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده
ليس كذلك وفيه اشارة الى ان للمدرك في العلم الحضوري

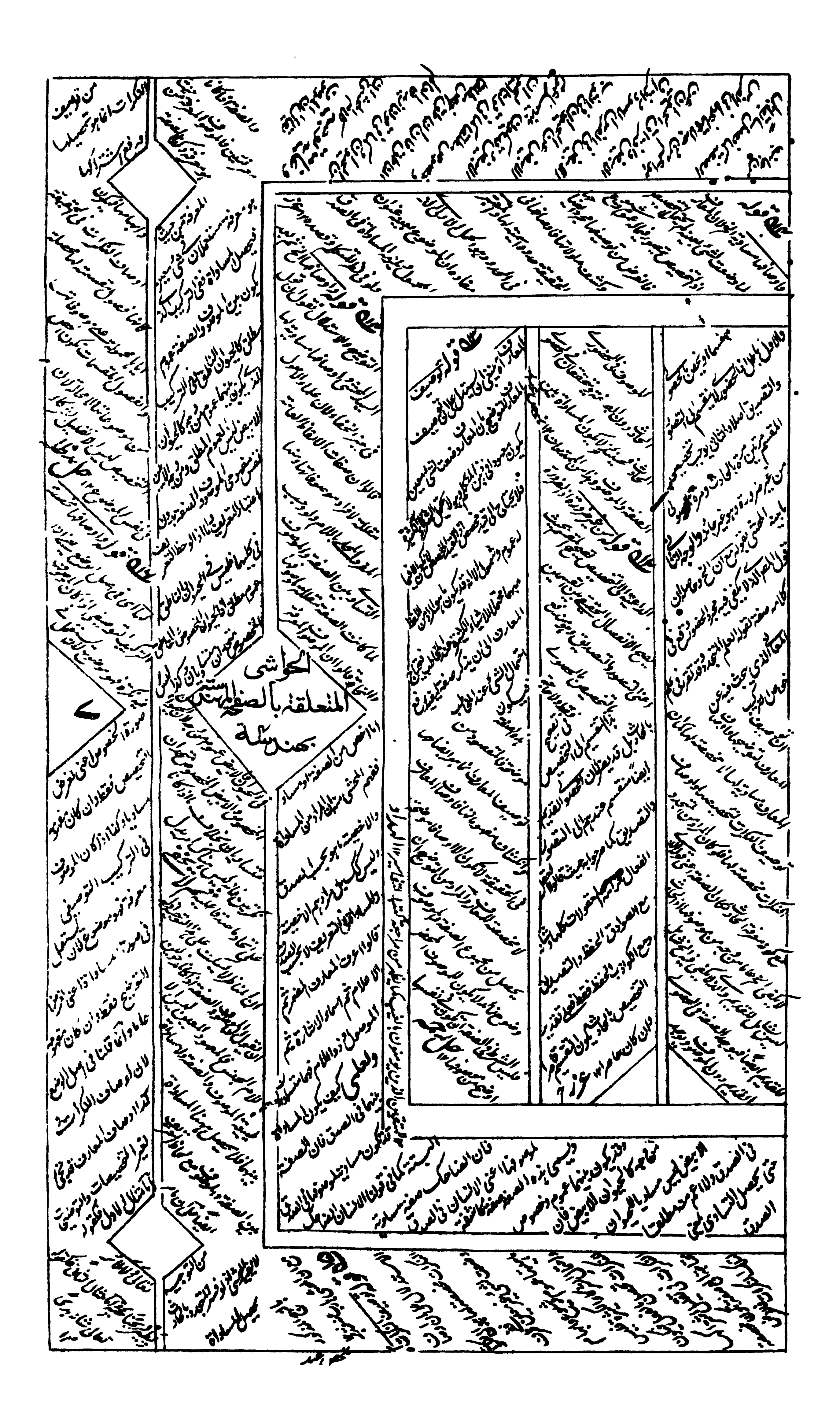
العلم الحصولي الذي هو مقسم التصور والتصديق

لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث
اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة
مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع
صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه
ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها
كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها اخص منها


الحواشي
المتعلقة بالصفحة
السادسة
5



الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة



قد يكون حاضرا كالمبصر قبل الابصار مثلا علم حصولي لا حضوري

كما ذهب اليه صاحب الاشراق ويمكن ان يقال في هذا المقام العلم

الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل

اي في مقدمة الكتاب ١٢

في الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها وما

هو الا العلم الحصولي اعلم ان العلم الحصولي يطلق على معنيين

الصورة الحاصلة وحصول الصورة قال العلامة الشيرازي

اي قطب الدين ١٢

في درة التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق

اي من الصورة الحاصلة وحصول الصورة ١٢

لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة

سوال ١٢

التي بها يدرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور في قوله لانه

جواب ١٢

لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة

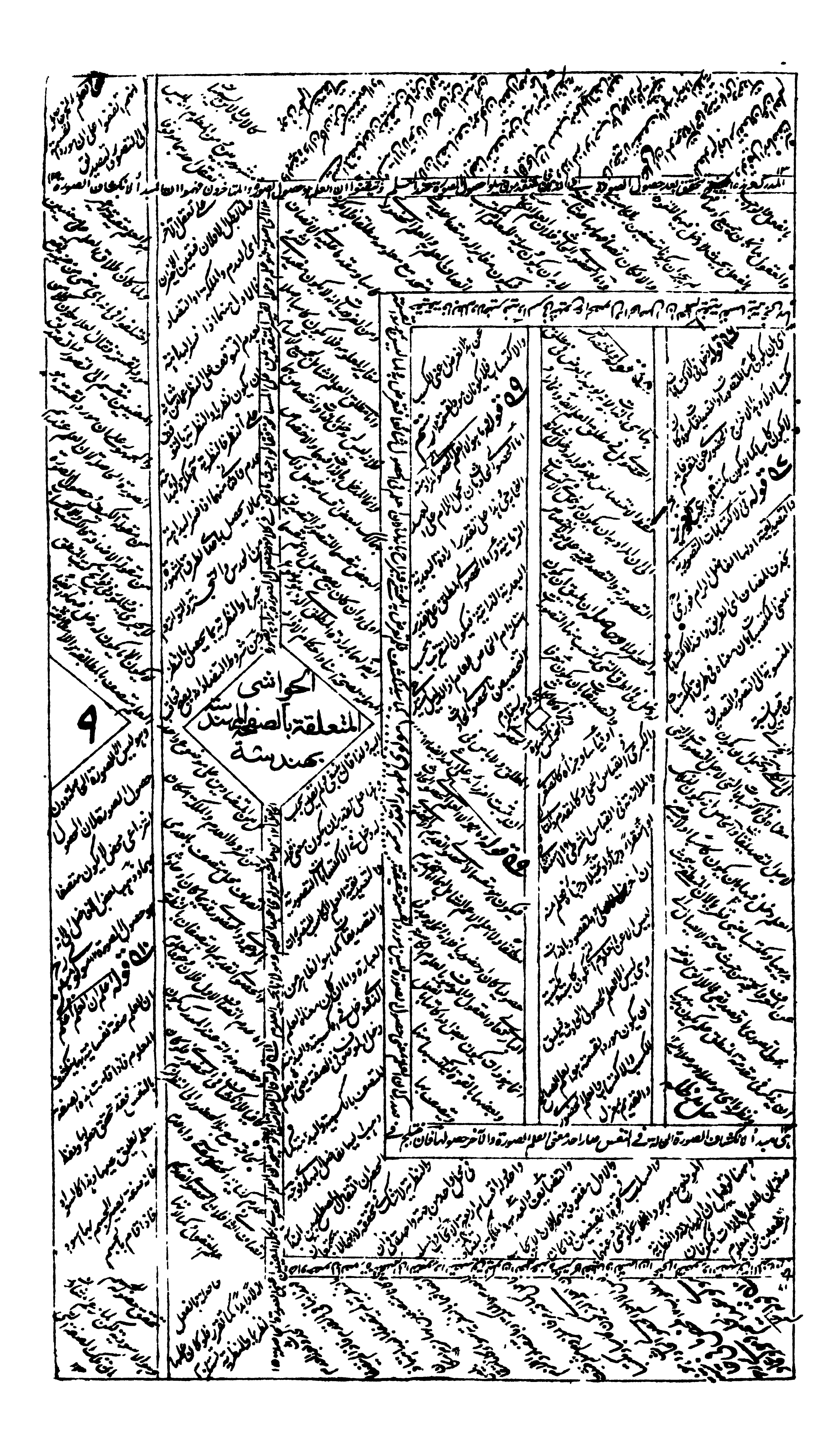
او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب

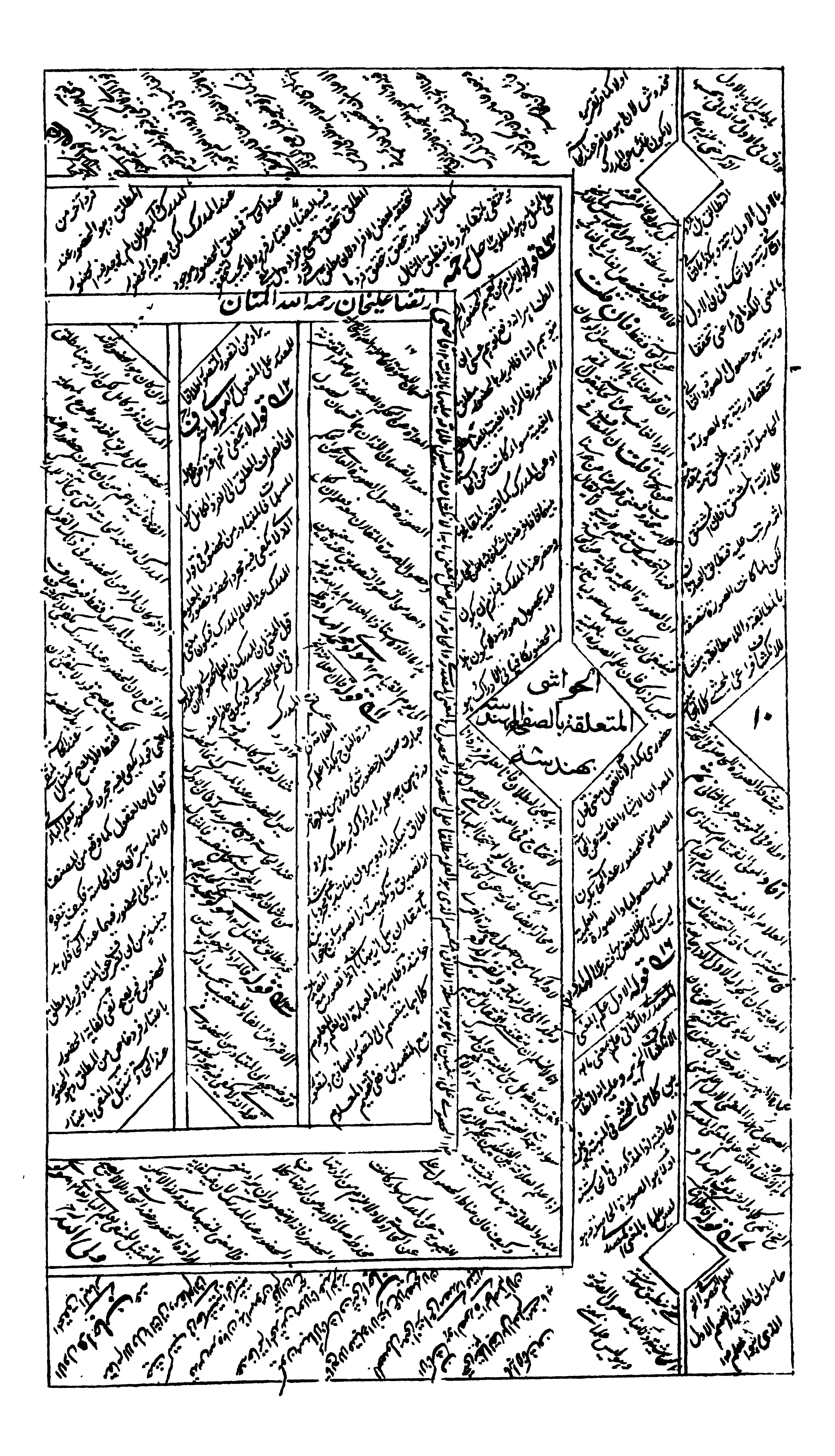
في قوله بعد ذلك واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا يخفى

المعنى الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم

الحصولي على هذين المعنيين كاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف منه

الدليل على ان المقسم هو العلم الحصولي


الحواشي
المتعلقة بالصفحة المسند
بهندسة
٩



الحواشي المتعلقة بالصفحة السادسة

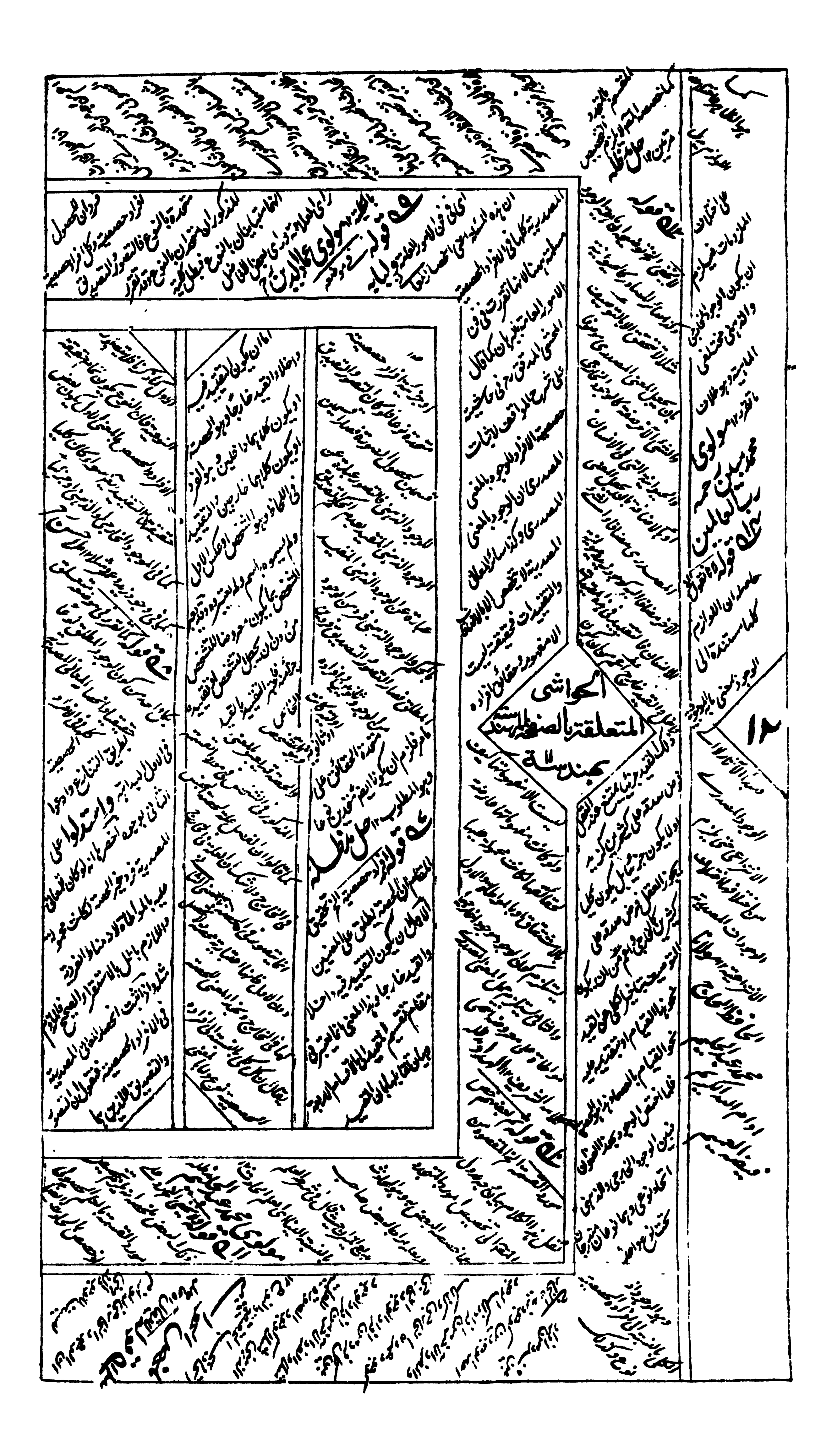
ارتضا عليخان رحمه الله المنان


والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول ومن الافاضل من ذهب
الى انه هو المعنى الثانى اقول على هذا التقدير يلزم ان يكون بين التصور
والتصديق اتحاد نوعى وهو خلاف التحقيق كما سيأتى ان شاء الله تعالى
لان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهنى والوجود حقيقة واحدة
وافراده افراد حصصية كما تقرر فى موضعه ثم بعضهم خص
مورد القسمة بالعلم الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم
الحصولى على هذا التقدير ايضا لازم

لا يخفى على المتامل ان خصوصية الوجود وكذا سائر المعانى المصدرية
انما هى بالتوصيف او الاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا
سواء كان التقييد بالقيد الجزئى كوجود زيد او الكلى كالوجود الخارجى فبين
الوجود الخارجى والذهنى اتحاد نوعى وكذا بين كل فرد من احد الوجودين
والفرد الآخر من الوجود الآخر لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا يتحقق
فى الآخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزوم لانا نقول تلك
اللوازم مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدرى [illegible]

عند البعض
تخصيص مورد القسمة
بالعلم الحادث

11



الحواشي المتعلقة بالصفحة

بحمد الله



كعلم البارى تعالى

اذ العلم الحادث اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة

قوله كعلم البارى تعالى ولا يخفى عليك ان العلم في العلم الحضوري نفس المعلوم

فيلزم على تقدير ان يكون علم الواجب علما حضوريا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم

واستكماله بالغير وزيادة صفة العلم عليه والتحقيق ان للعلم ثلثة معان الاول

المعنى المصدري والثاني مبدأ الانكشاف والثالث الحاضر عند الذات المدركة

اما الاول فهو امر اضافي انتزاعي واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات

واما الثالث فهو في العلم الحضوري عين المعلوم

هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب

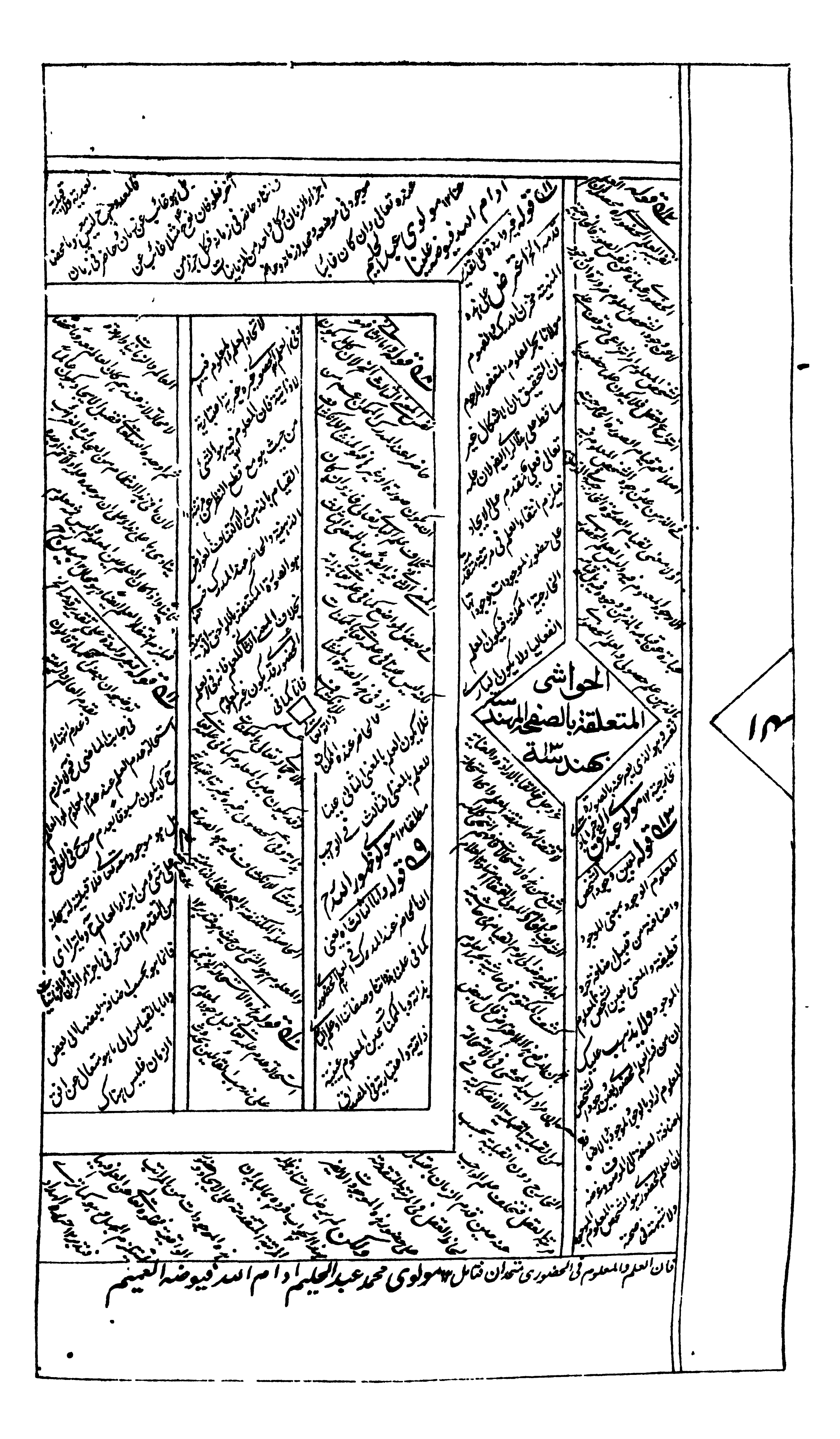
المحققين القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه في ذلك الجانب كما هو

مذهب القائلين بقدم العالم لان المعدوم الزماني عندهم غائب في زمان وحاضر في زمان آخر ليس معدوما

محضا فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضع من الزمان وحاضر عنده تعالى وان كان غائبا عن الآخر منه

تفسير العلم الحضوري بعين وجود الشخص المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس عين وجود

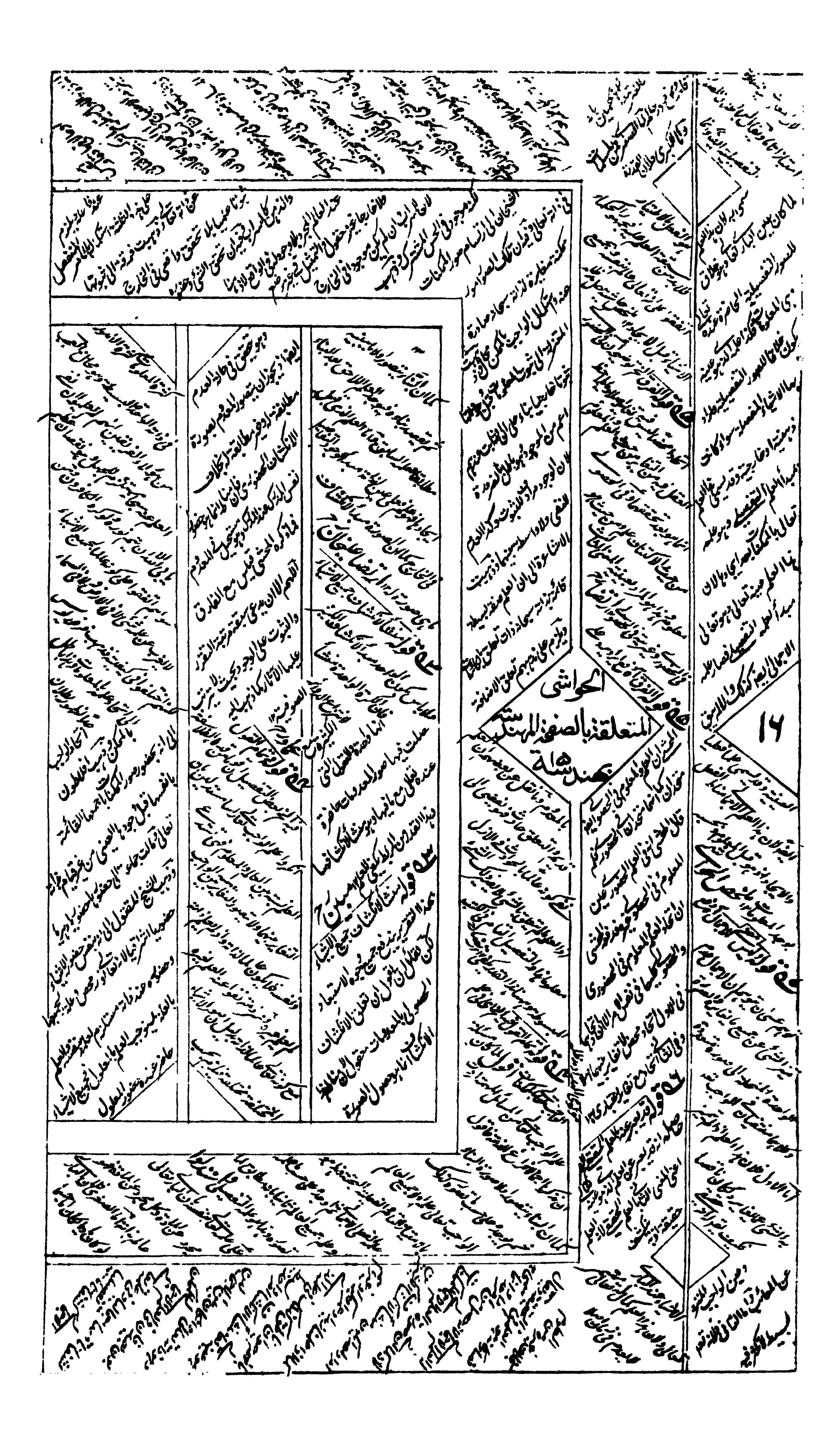
الشخص المعلوم بل هو عين الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود الشخص المعلوم ..



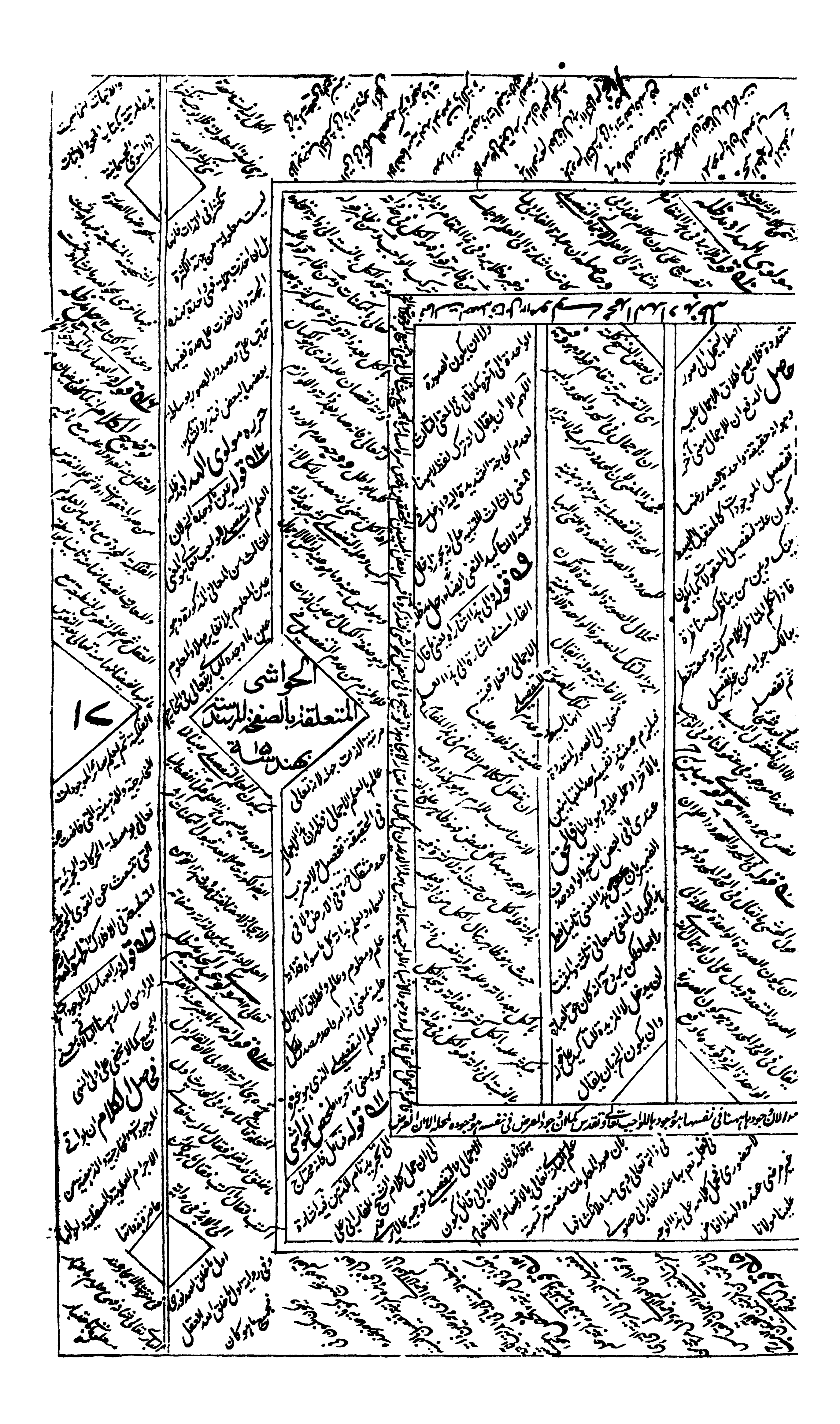
الحواشي
المتعلقة بالصفحة المرسومة
بهذه العلامة
فان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فتأمل ١٢ مولوي محمد عبد الحليم ادام الله فيوضه العميم

وفي العلم الحصولي غيره وقد تحقق في الواجب تعالى جميع تلك المعاني لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني
وهو مبدأ الانكشاف جميع الاشياء عنده فهو كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية
منشأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف سواء كان ذلك المدرك موجودا
او معدوما فلذا هذا النحو من العلم للواجب تعالى منشأ لانكشاف جميع الاشياء عنده وجميع الاشياء
معلومة له سواء كانت تلك الاشياء معدومة او موجودة وتمام القول فيه يقتضي بسطا في الكلام لا يسعه المقام

الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في العلم الحصولي ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني
اتحادا مع تغاير اعتباري كما سيجيء بيانه في حاشية الحاشية ١٢ منه وقد يعبر عنه بالعلم الحقيقي والعلم الاجمالي والخلاق
للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود اي كون الصورة الواحدة متحصلا الى صور متعددة ولا ما يقال
في غيرها اي عدم تميز الشيء عند العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم
بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء والى هذا اشار الشيخ الفاضل قدس سره في الفصوص حيث قال علمه بالكل قبل ذاته
وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بكثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته فلا يتكثر في هذا المقام انه يلزم من
ما ذكر تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فانه يحتاج الى تحرير تام الذهن ١٢ منه
اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما وجد في الخارج وهو مراتب اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور العقل في الشرع وبالعقل
الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما يكون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشرع باللوح المحفوظ وبالنفس
الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات
في الشرع وهو القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي القوة المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع
ما فيها من النقوش المنطبعة حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية حاضرة عنده تعالى ١٢ منه



الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة
16

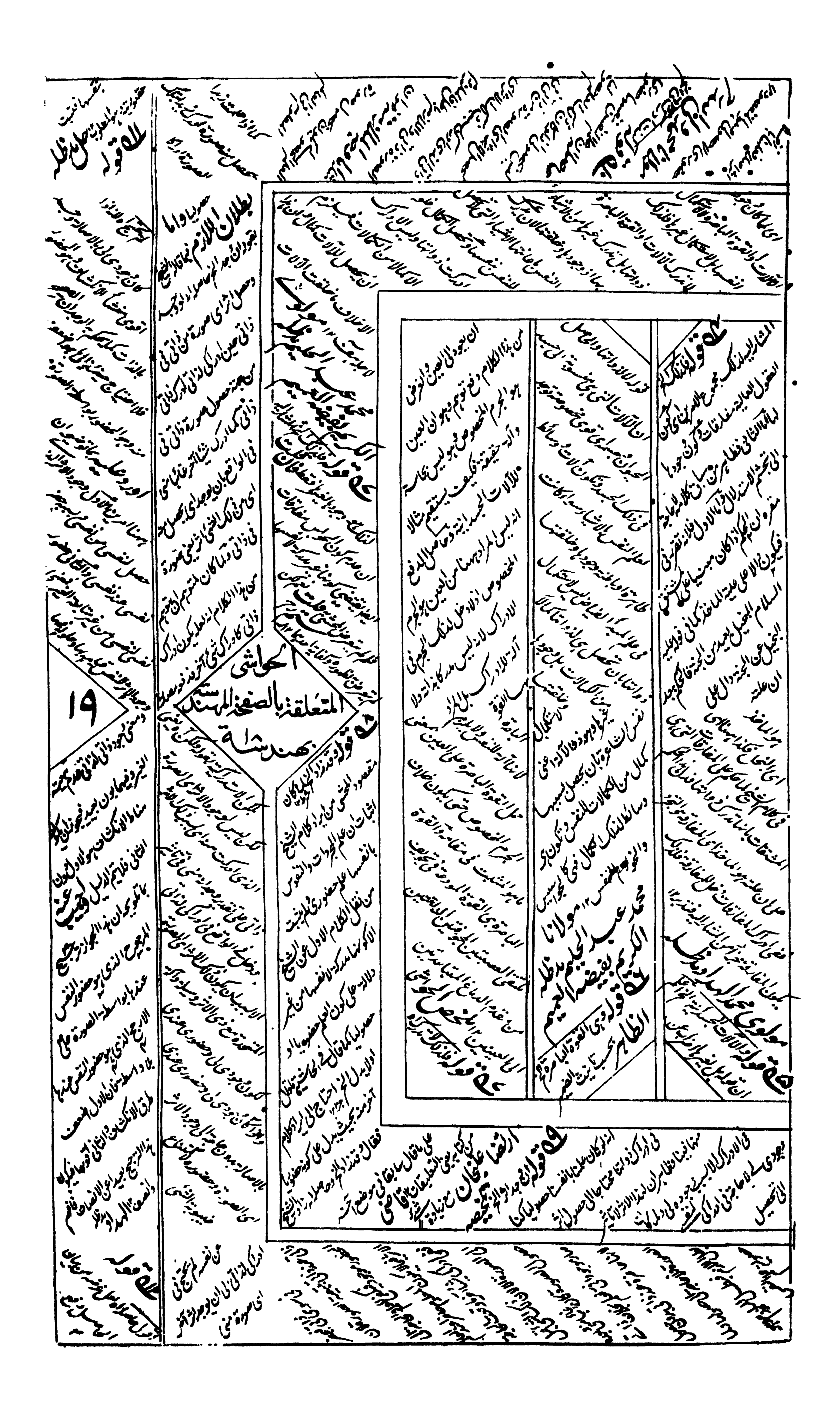

الحواشي
المتعلقة بالصفحة للرشيد
هندشاه ١٥
١٧



وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا ولا ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل

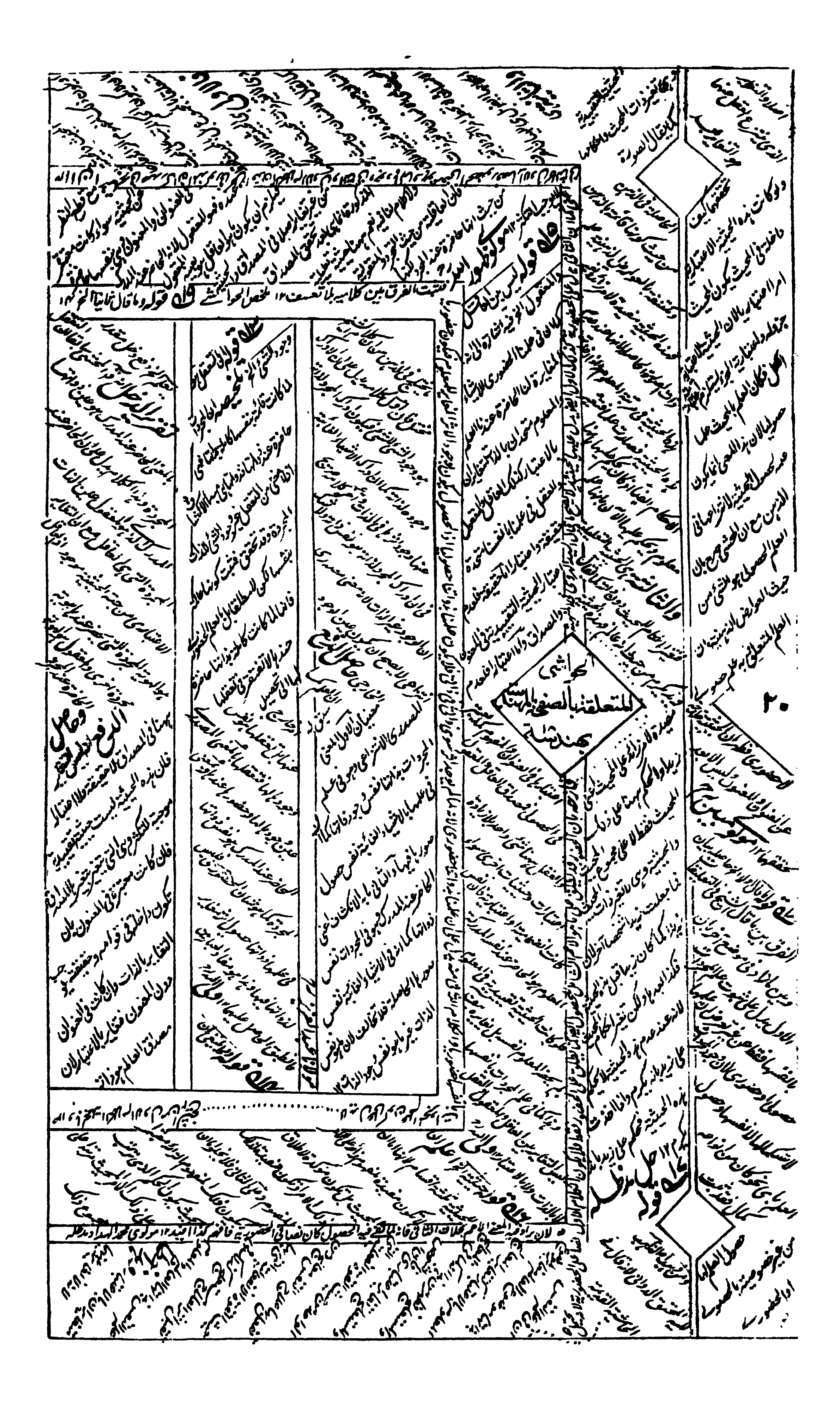
قوله وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا اه قال الشيخ في التعليقات في بيان ذلك ان الاشياء اما
ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها فالمفارقات وجودها لها فلذلك تدرك ذواتها والنفس
لها فلذلك تشعر بذاتها وتدركها والالات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها في
القوة الباصرة فلذلك لا تدرك ذواتها وليس كذلك النفس وقد زاد عليه في موضع اخر في ان
حد اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادركت ذاتي كما ادرك شيئا اخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر
الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده لي واذا كان وجودي لي لم يحتج في ادراك
ذاتي الى ان يوجد اثر اخر في سوى ذاتي اقول حاصله ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات
المجردة فالمجردات لما كان وجودها لانفسها يكون تعقلها ايضا بذواتها فتعقلها بالمعنى المصدري
هو عين وجودها لها وتعقلها بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة ومما ينبغي ان يعلم
ان ليس بين العاقل والمعقول تغاير لا حقيقة ولا اعتبارا اذ ليس هنا حيثية تقييدية تكون منشأ
للتكثر ومن ذهب الى ذلك فقد اخطأ كيف والذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري يعتبرها العقل

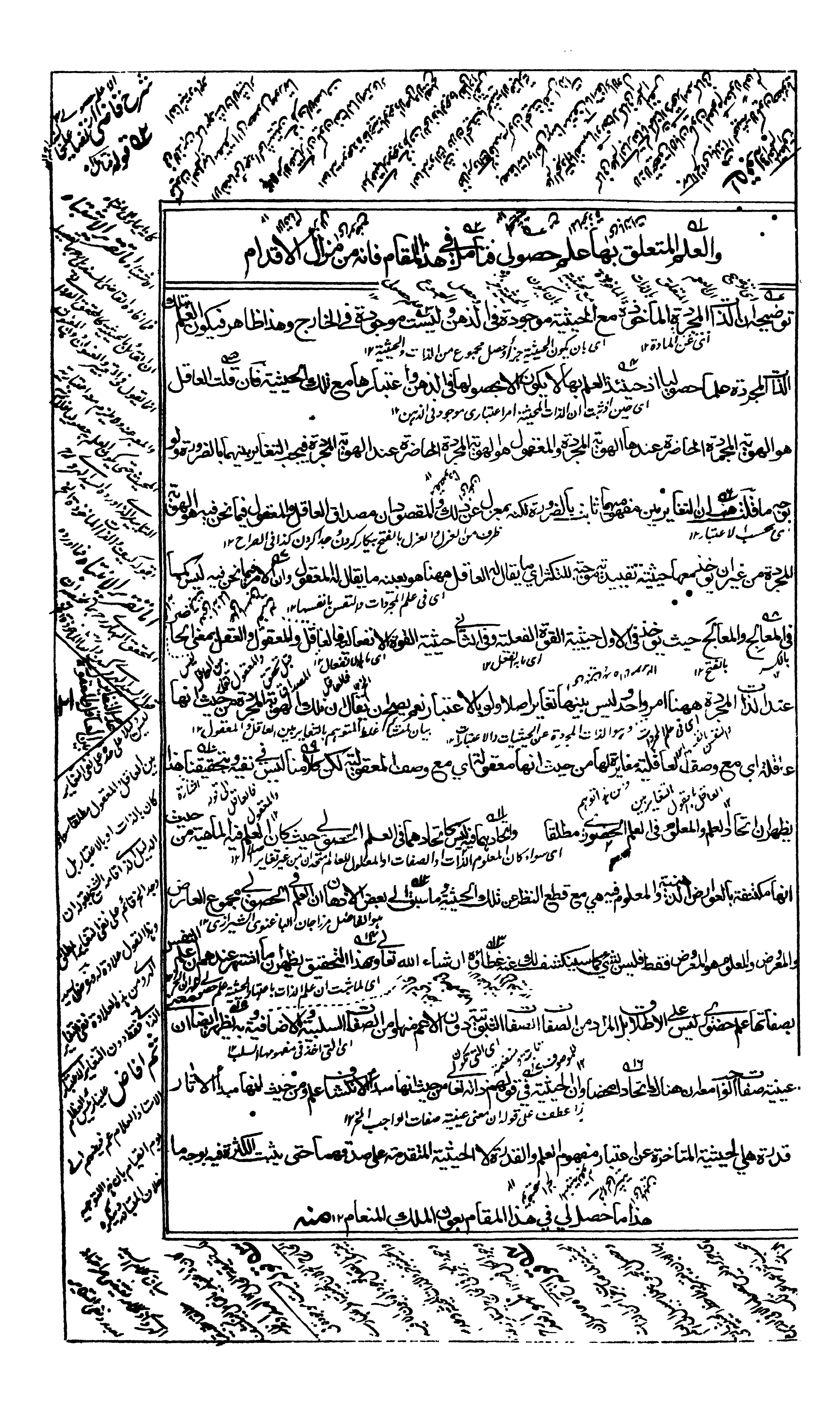
قوله ما قال اولا لا بد لعلمنا بثبوت علم المجردات بانفسها من غير عرض لكونه حصولها او حضورها لها ما ثبت ثانيا بدلالة علمنا بانفسنا على علم



الحواشي المتعلقة بالصفحة المشتملة بهندشة

مولانا محمد عبد الحليم مد ظله الكريم بفيضه العميم الظاهر

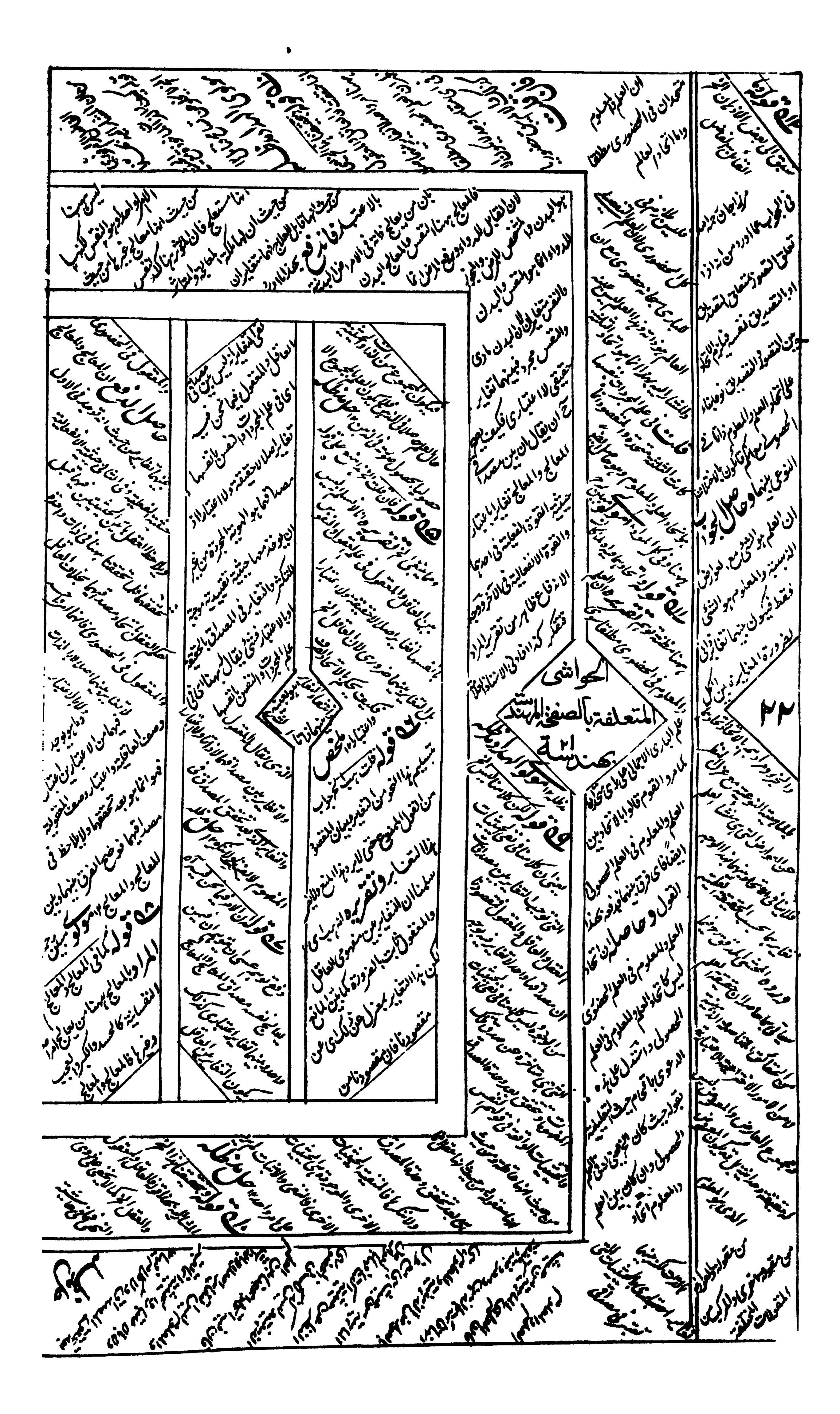




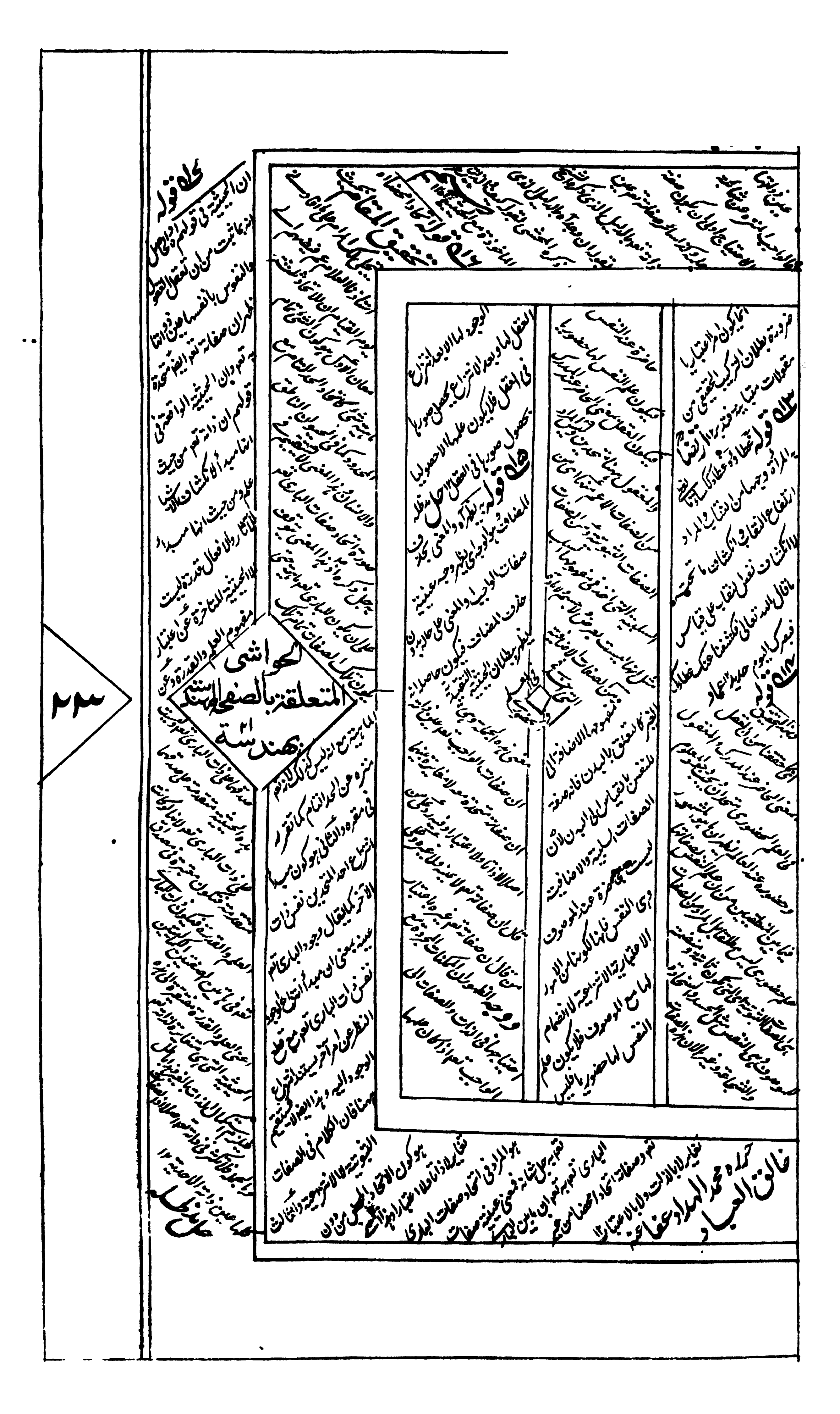
والعلم المتعلق بها علم حصولي فتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام

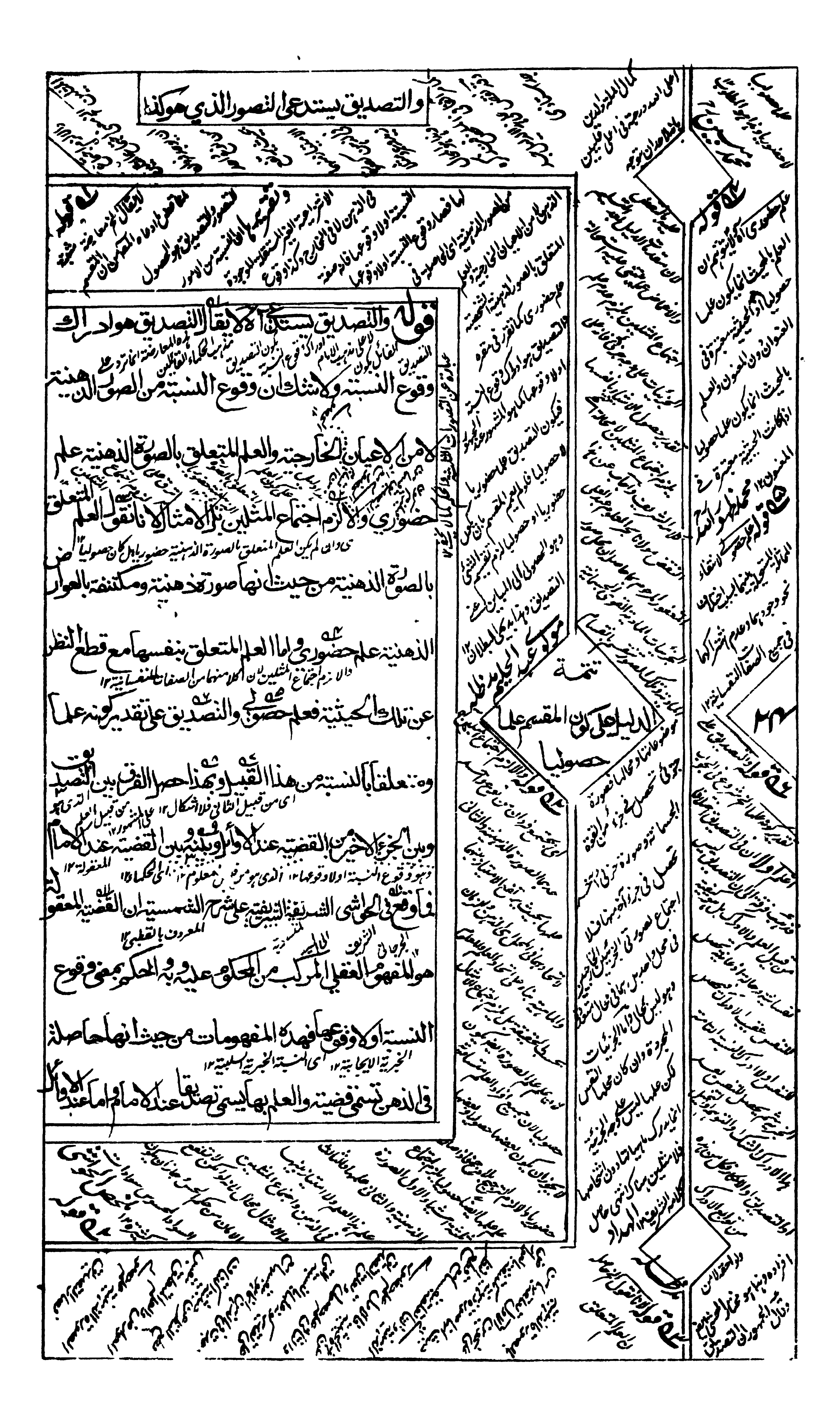
توضيحه ان الذات المجردة المأخوذة مع الحيثية موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج وهذا ظاهر فيكون العلم بتلك الذات المجردة علما حصوليا اذ حينئذ العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية فان قلت العاقل هو الهوية المجردة الحاضرة عندها الهوية المجردة والمعقول هو الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو بوجه ما قلنا هب ان التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من غير ان يؤخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي ما يقال له العاقل ههنا هو بعينه ما يقال له المعقول وان الامر فيما نحن فيه ليس كما في المعالِج والمعالَج حيث يؤخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاصل عند الذات المجردة ههنا امر واحد ليس بينها تغاير اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة من حيث انها عاقلة اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا ليس في نفيه وبتحقيقنا هذا يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا واتحادهما فيه ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه الماهية من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاذهان ان العلم في الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط فليس بشيء كما سينكشف لك غطاؤه ان شاء الله تعالى وبهذا التحقيق يظهر ان ما اشتهر عندهم ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية وبه يظهر ايضا ان عينية صفات الواجب تعالى ههنا الاتحاد المحض وان الحيثية في قولهم ذاته تعالى من حيث انها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث انها مبدأ الآثار قدرة هي الحيثية المتأخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة على صدقهما حتى يثبت التكثر فيه بوجه ما

هذا ما حصل لي في هذا المقام بعون الملك المنعام ١٢ منه



الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة ٢١

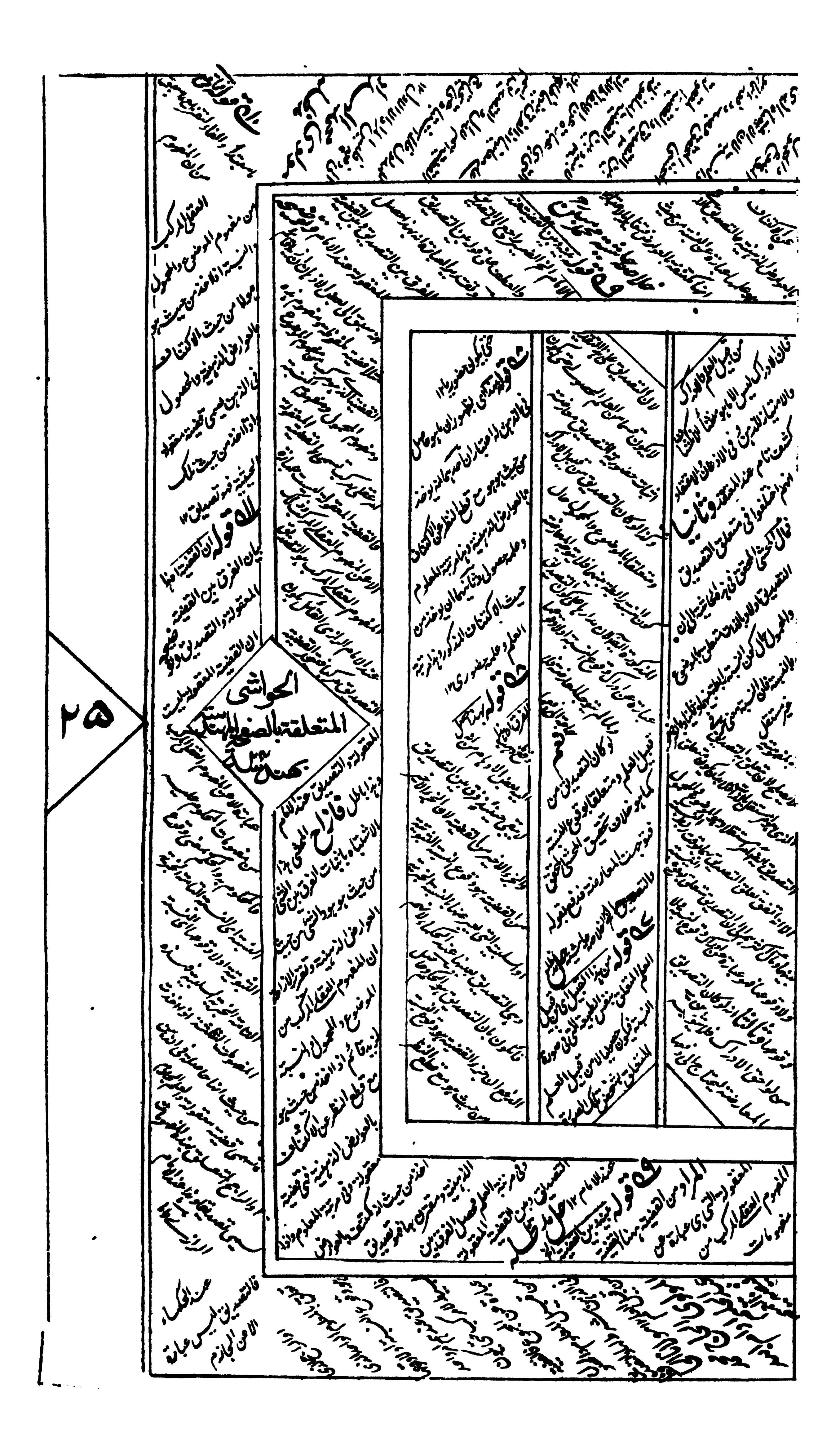

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المتقدمة



والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا

قوله والتصديق يستدعي الخ لا يقال التصديق هو ادراك
وقوع النسبة ولا شك ان وقوع النسبة من الصور الذهنية
للامور الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم
حضوري والا لزم اجتماع المثلين بل الامثال لانا نقول العلم المتعلق
بالصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية ومكتنفة بالعوارض
الذهنية علم حضوري واما العلم المتعلق بنفسها مع قطع النظر
عن تلك الحيثية فعلم حصولي والتصديق على تقدير كونه علما
متعلقا بالنسبة من هذا القبيل وبهذا انحصر الفرق بين التصديق
وبين الجزء الاخير من القضية عند الاوائل وبينه وبين القضية عند الامام
لما وقع في الحواشي الشريفية على شرح الشمسية ان القضية المعقولة
هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع
النسبة اولا وقوعها فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن تسمى قضية والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الاوائل

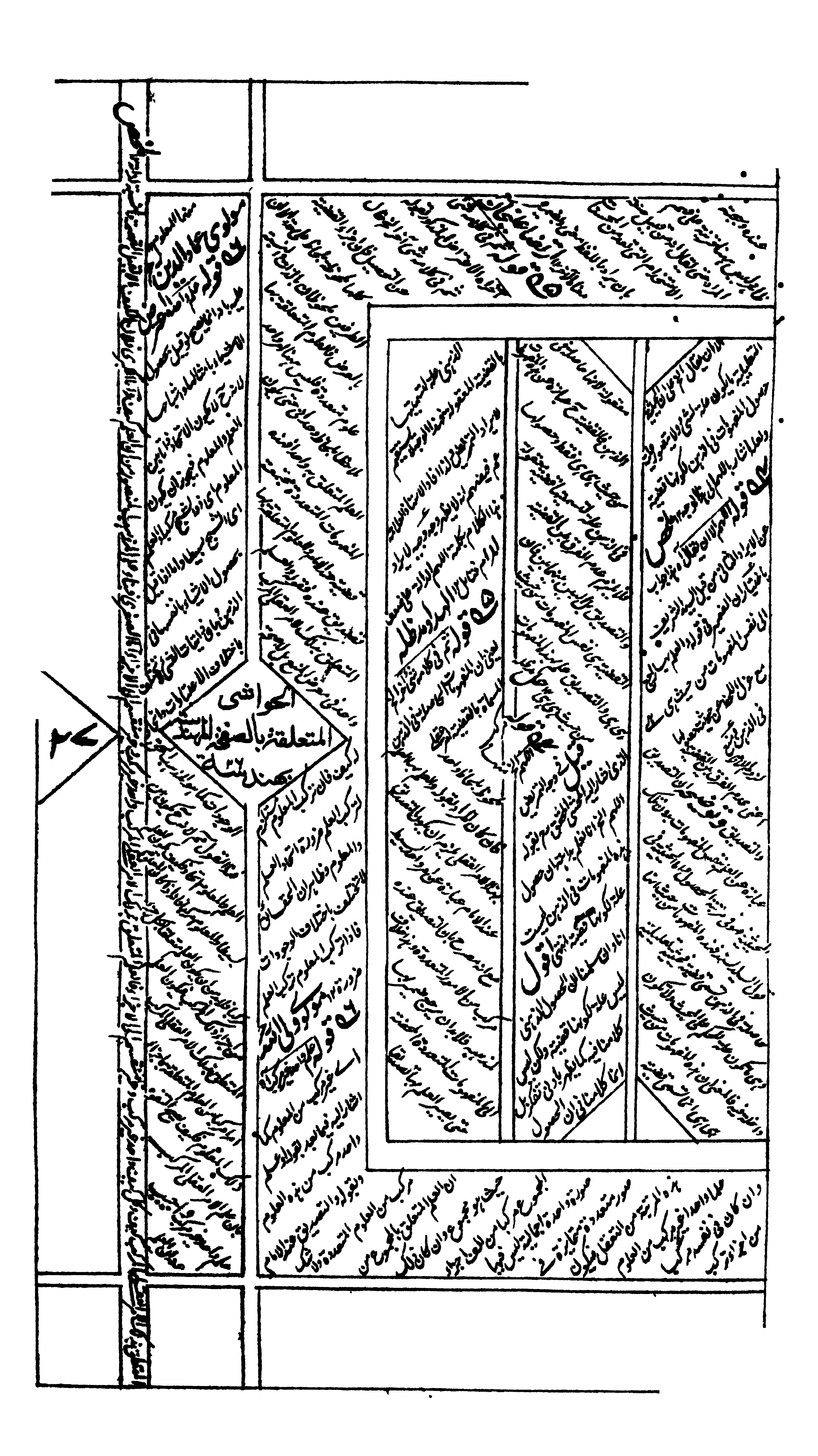
تتمة
الدليل على كون المقسم علما حصوليا


الحواشي
المتعلقة بالصفحة

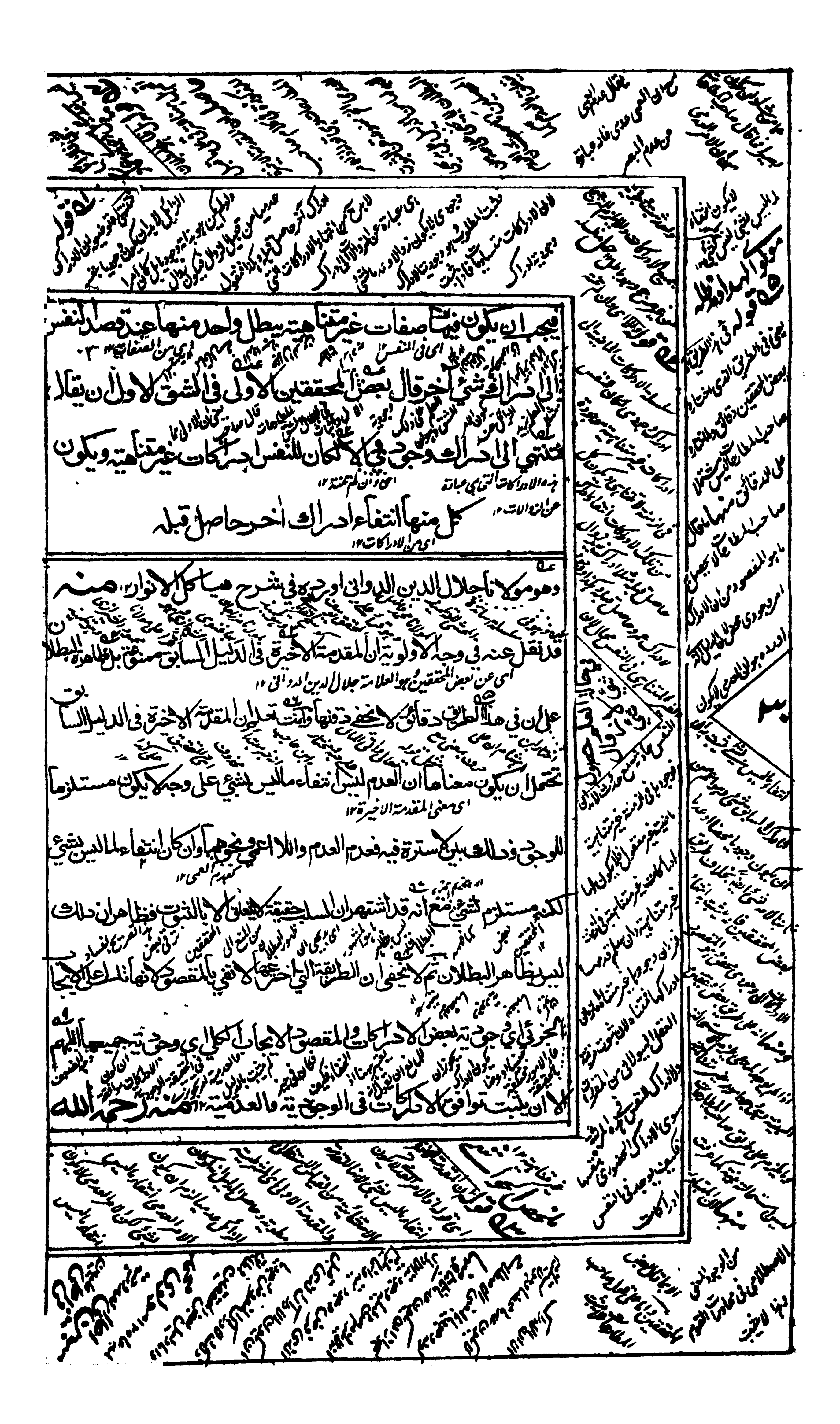


فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة او لا وقوعها الذي كما ينبغي فتامل

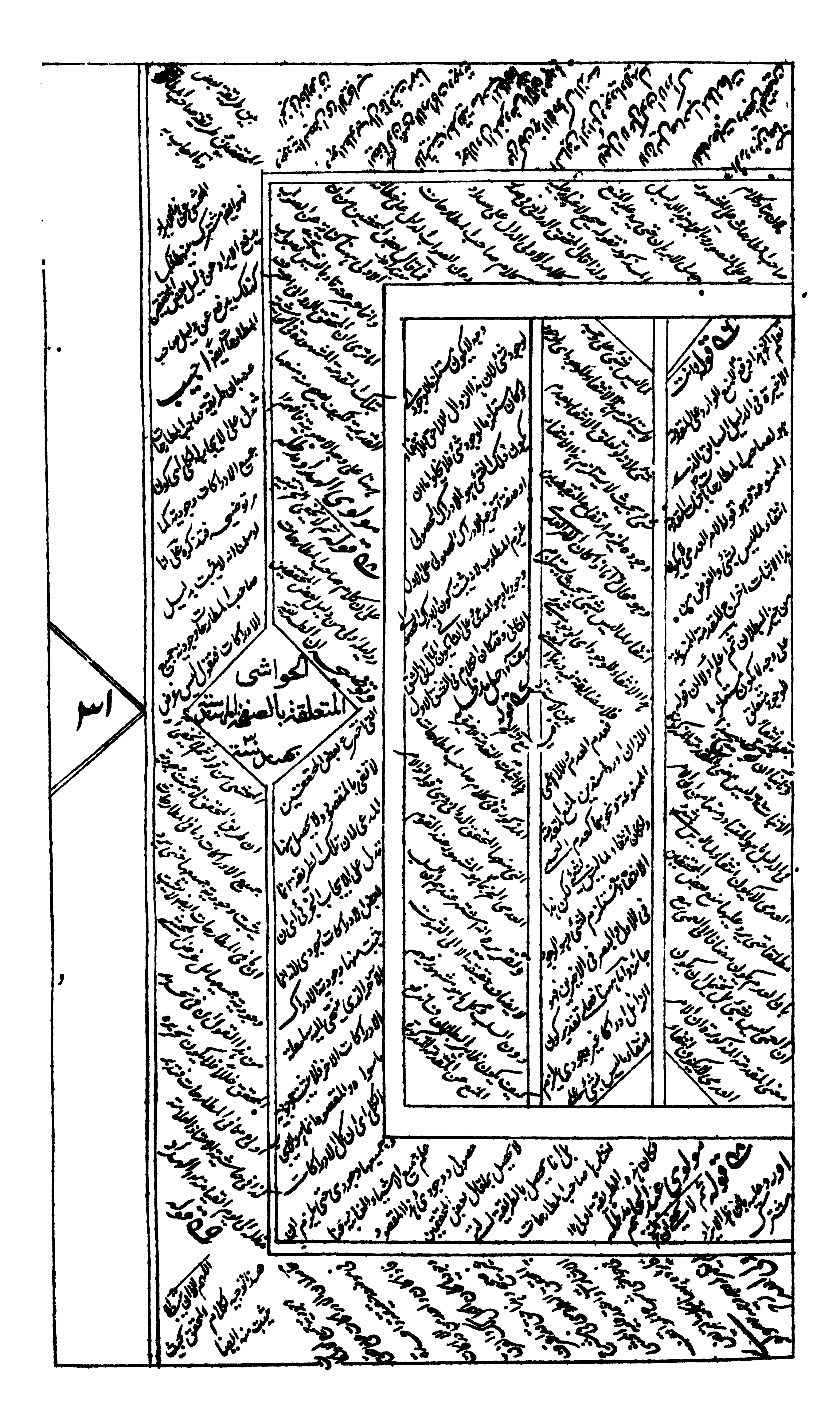
وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة فى الذهن ليست بقضية بل علما بها مع انه ان رجعان العلم بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة فى الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حضوري والتصديق علم حصولي وان اراد ان العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق فعلى تقديره القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا هو الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم فى كلامه شئ اخر هو ان المراد بالمفهومات فى قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة فى الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب منها وفى قوله العلم بها يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب من هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط ١٢ منه



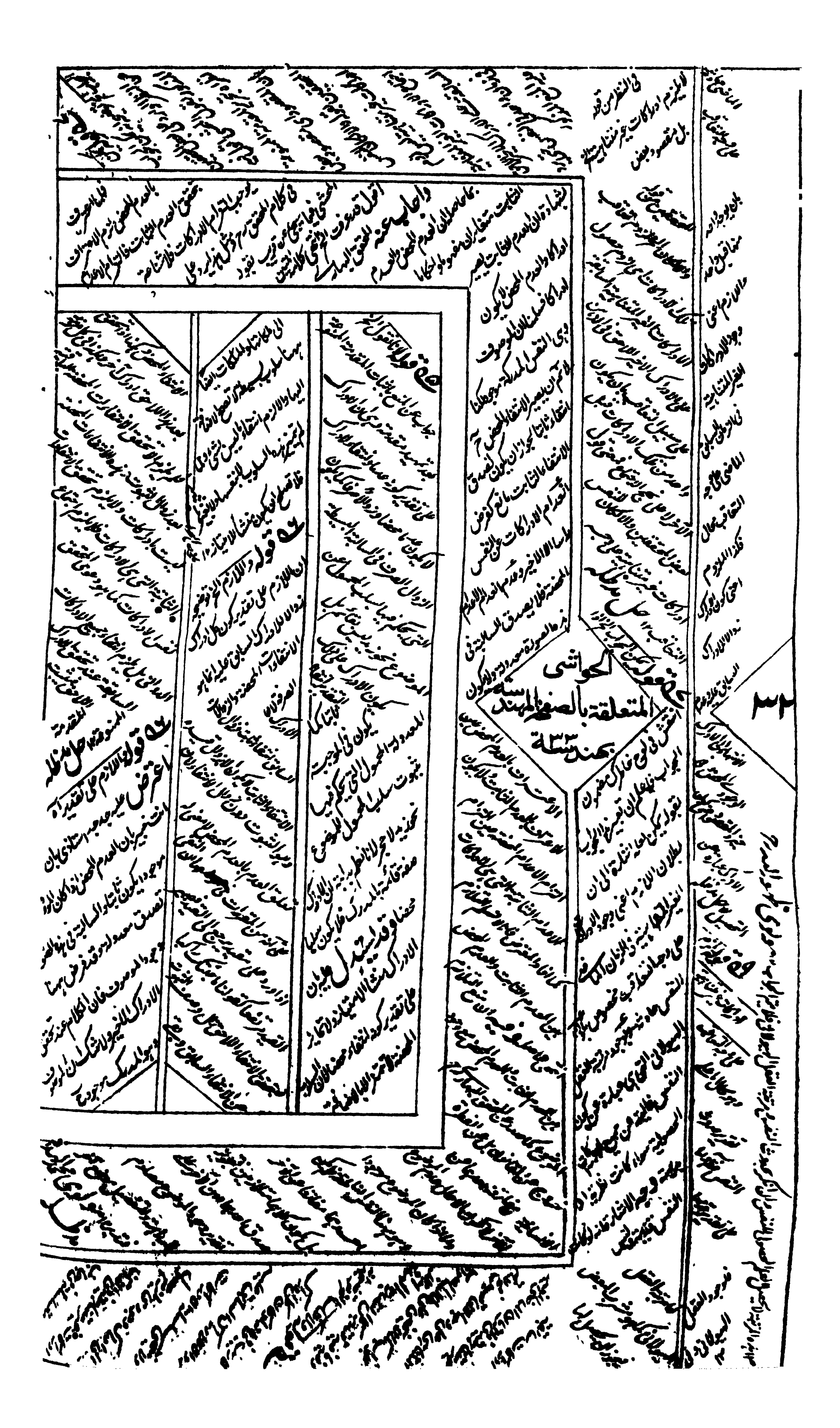
الحواشي
٢٧


فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس
الى ادراك شيء آخر قال بعض المحققين الاولى في الشق الاول ان يقال
تنتهي الى ادراك وجودي والا كان للنفس حركات غير متناهية ويكون
كل منها انتفاء ادراك آخر حاصل قبله

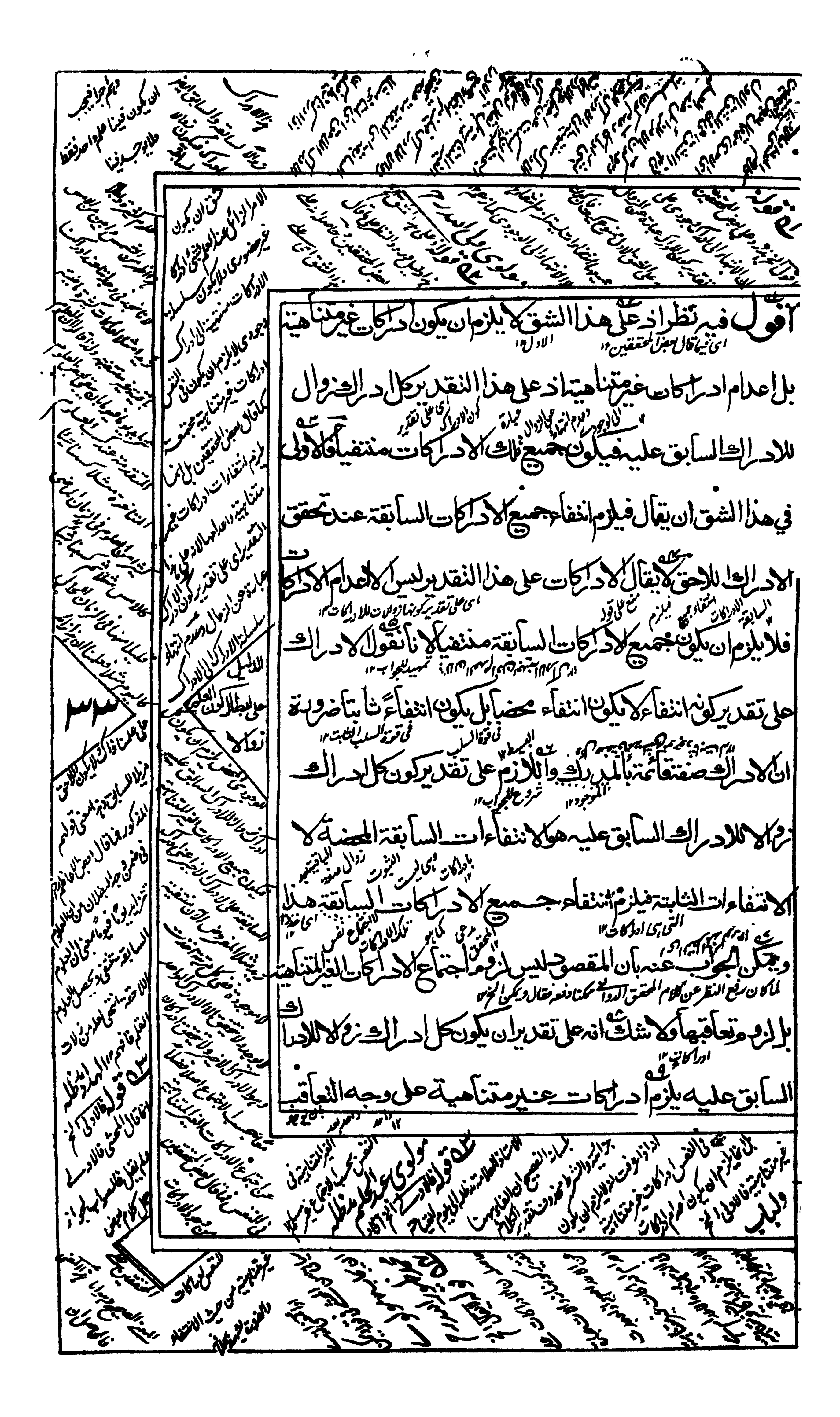
وهو مولانا جلال الدين الدواني اورده في شرح هياكل الانوار ۱۲ منه
قد نقل عنه في وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهرة البطلان
على ان في هذا الطريق دقائق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق
تحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يكون مستلزما
للوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم واللا اعمى ونحوهما وان كان انتفاء لما ليس بشيء
لكنه مستلزم لشيء مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت فظاهر ان ذلك
ليس بظاهر البطلان ثم لا يخفى ان الطريقة التي اخترعها لا تفي بالمقصود لانها انما تدل على الايجاب
الجزئي اي وجودية بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اي وجودية جميعها اللهم
الا ان يثبت توافق الادراكات في الوجودية والعدمية ۱۲ منه رحمه الله



الحواشي المتعلقة بالصفحة المستثنى



الحواشي المتعلقة بالصفحة المهندسة بهندسة ٣٣



اقول فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ان يكون ادراكات غير متناهية
بل اعدام ادراكات غير متناهية اذ على هذا التقدير كل ادراك زوال
للادراك السابق عليه فيكون جميع الادراكات منتفيا فالاولى
في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق
الادراك اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير ليس الا اعدام الادراكات
فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات السابقة منتفيا لانا نقول الادراك
على تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء محضا بل يكون انتفاء ثابتا ضرورة
ان الادراك صفة قائمة بالمدرك واللازم على تقدير كون كل ادراك
زوالا للادراك السابق عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة لا
الانتفاءات الثابتة فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة هذا
ويمكن الجواب عنه بان المقصود ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية
بل لزوم تعاقبها ولا شك انه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا للادراك
السابق عليه يلزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب

اذ زوال الشيء ليس الاعدم اللاحق المتاخر عن تحققه ثم قال هذا المحقق

ان كان الادراك انتفاء الادراك آخر حاصل قبله فالادراك الذي يعقبه

ان كان انتفاء الادراك السابق عليه كان انتفاء لانتفاء الادراك السابق عليه

بمرتبتين الذي كان هذا الادراك انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم

تحقق ذلك الشيء فتحقق الادراك المنتفي فيستلزم الادراك

الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم كل ادراك

المفروض الاول وهو ادراك زيد يكون مستلزما للادراك الثالث وهو ادراك خالد لكون ادراك خالد ثالثا بالنسبة الى ادراك زيد اذا

للادراك السابق عليه بالمراتب الشفع اعني الواقع في المراتب الوتر مثلا

ما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه

حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا النقد تحقق الادراكات المنتفية اعني الادراكات التي

اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن زوال الادراك السابق وانتفائه ۱۲

انتفت بهوياتها اولا وهو محال اذ هو اعادة للمعدوم بهوياتها ويفهم منه ايضا انه على

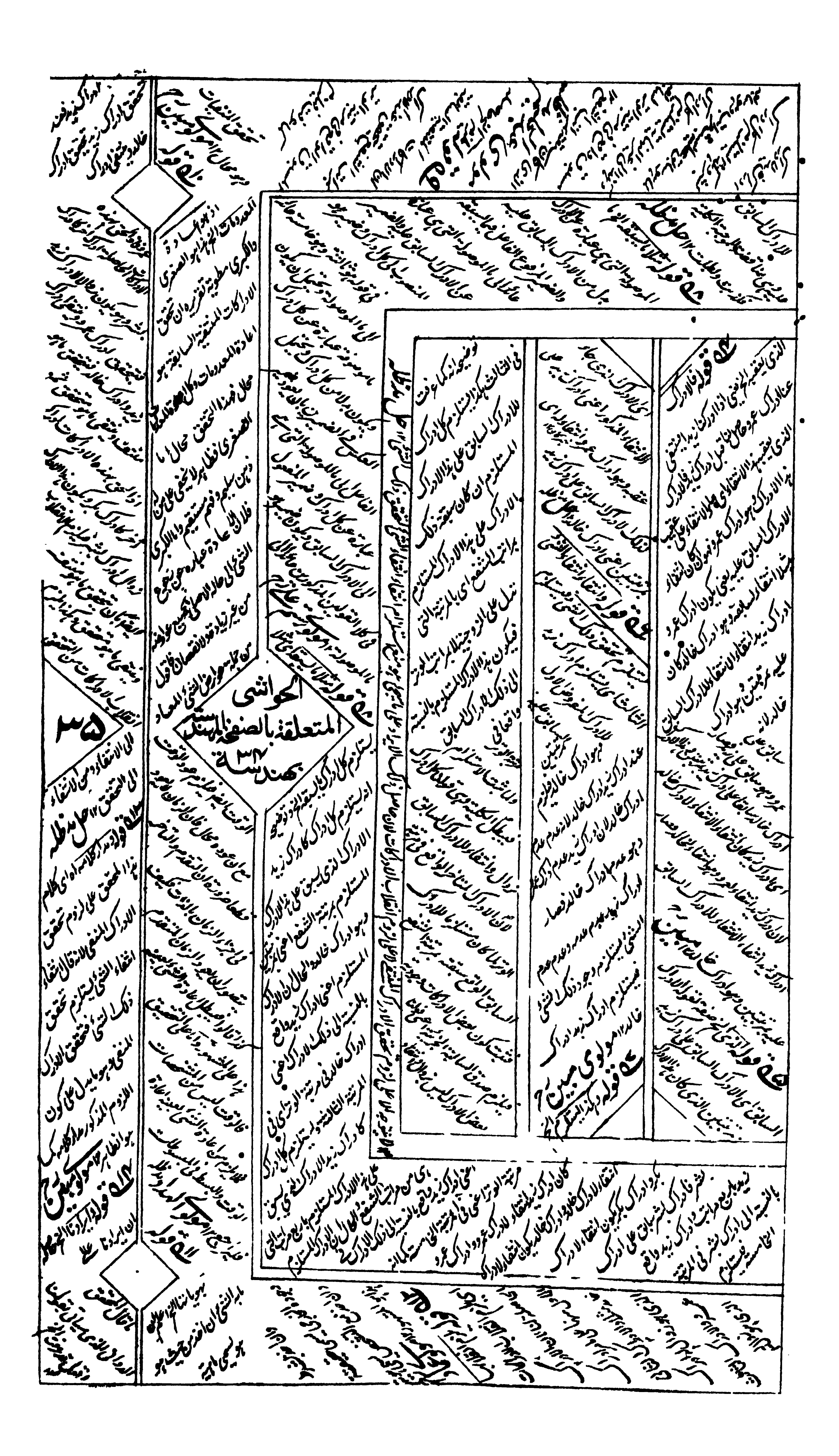
اي مما ذكره المحقق الدواني ۱۲ — اي بتشخصاتها ۱۲

هذا النقد اذا لحق بتلك الادراكات ادراكات اخر يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف

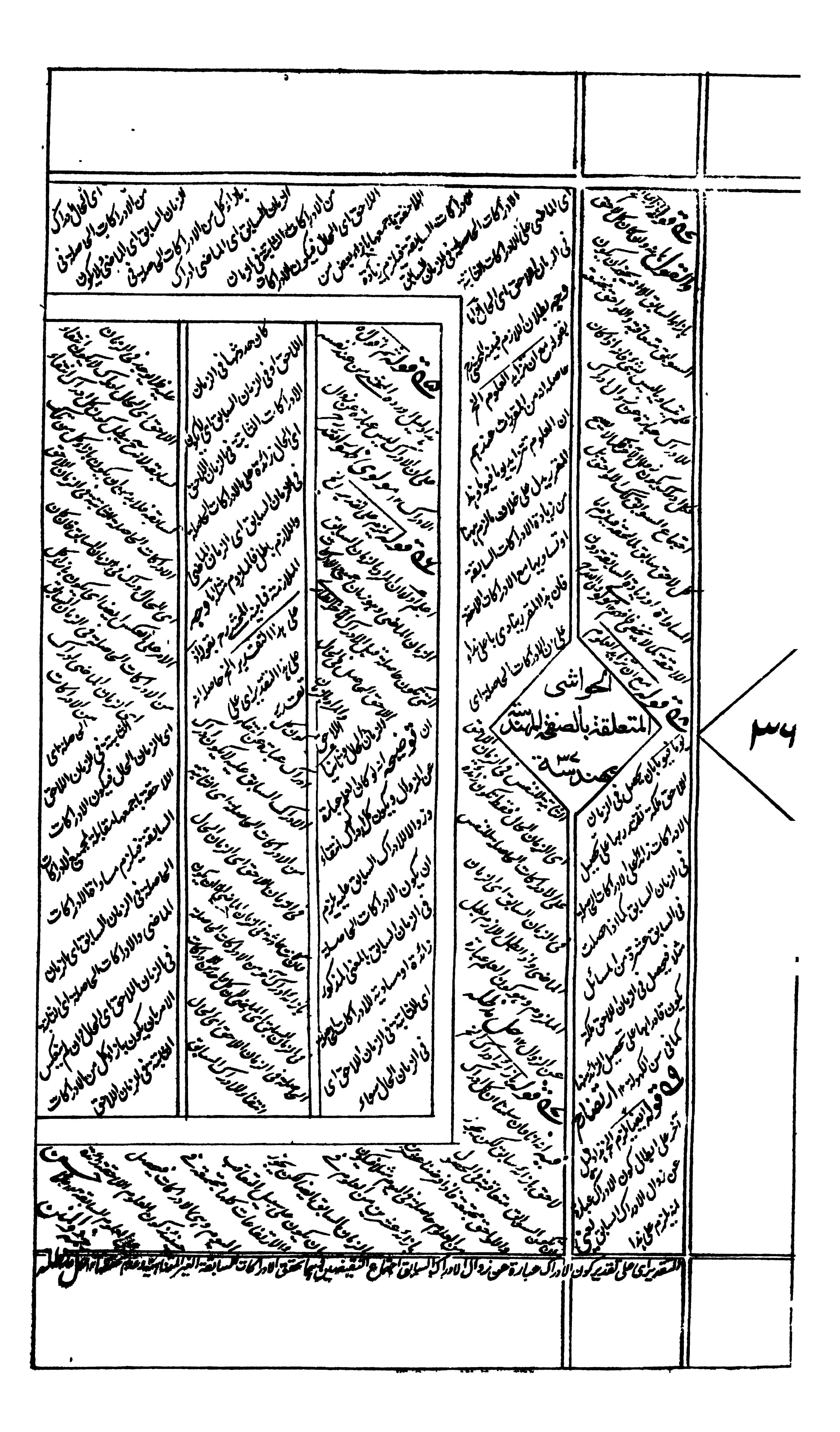
اي على تقدير كون الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر حاصل قبله ۱۲

وينتفي ما هو متحقق ثم اذا لحق بتلك الادراكات ادراك اخر يلزم انقلابها كذلك

وبنى كلامه على لزوم تحقق الادراكات المنتفية وايرادنا على ما بيناه انما يتوجه عليه ۱۲ منه



الحواشي المتعلقة بالصفحة ٣٤



الحواشي المتعلقة بالصفحة السادسة عشرة ٣٧

المقدرايى على التقدير كون الادراك عبارة عن زوال الادراك السابق اجتماع النقيضين فيما تحقق الادراكات السابقة الغير المتناهية عدم المتناهية ... فتامل

وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسة وهكذا اقول قد عرفت ان الادراك

في رد قول المحقق

على تقدير كونه انتفاء لا يكون محض الانتفاء على طريق السلب البسيط

حتى يلزم من انتفائه تحقق الزائل السابق عليه

بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي لان الادراك صفة قائمة

المدرك

بالمدرك والسلب البسيط ليس صفة لشيء والانتفاء الثابت في انتفاء انتفاء الشيء

من حيث انه سلب بسيط — قوله

على هذا التقدير ادراك فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء الانتفاء الثابت

اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه

للشيء ولا شك انه حينئذ لا يستلزم تحقق الشيء بل هو اعم من تحقق

اي انتفاء انتفاء الشيء

الشيء ومحض انتفائه لانه حينئذ يكون في قوة السالبة المعدولة

والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة

لتحققها تارة في ضمن المحصلة وتارة في ضمن البسيطة

ثم اقول يلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه ان

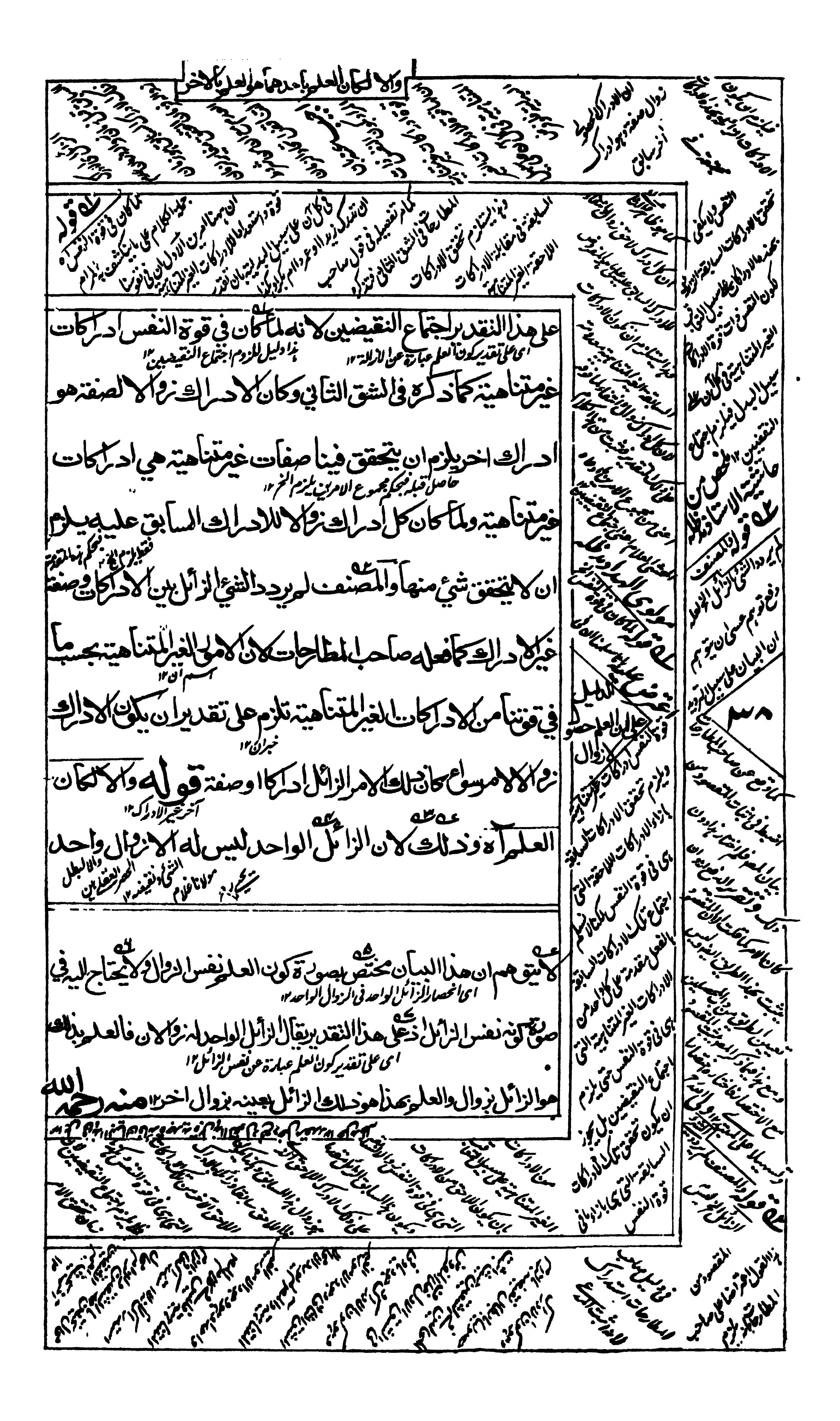
يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زائدا او مساويا للادراكات

الحاصلة في الزمان اللاحق اذ على هذا التقدير ليس ادراك من الادراكات الحاصلة

اي على تقدير كون الادراك عبارة عن الانتفاء

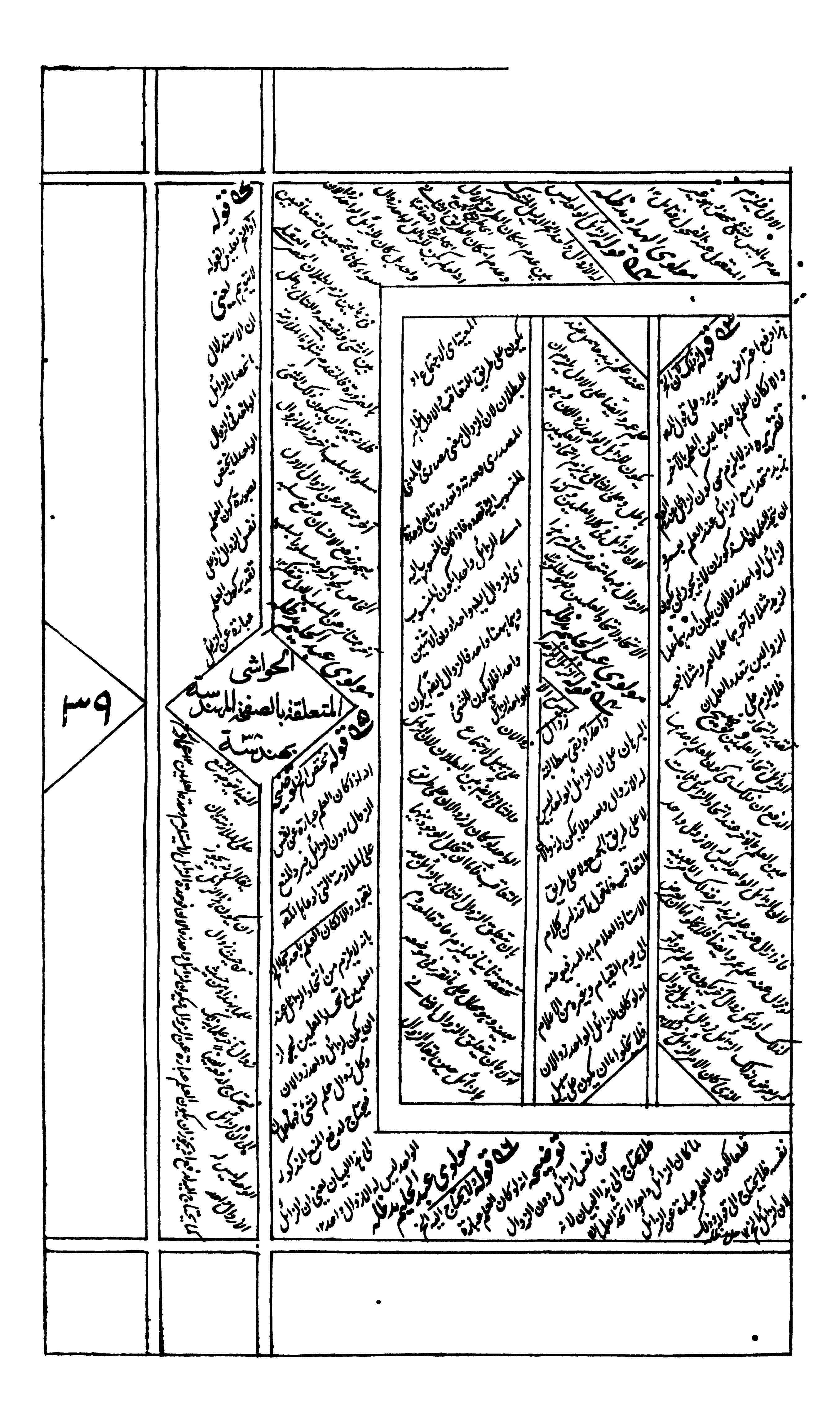
في الزمان اللاحق الا بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان

السابق مع ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه وايضا يلزم

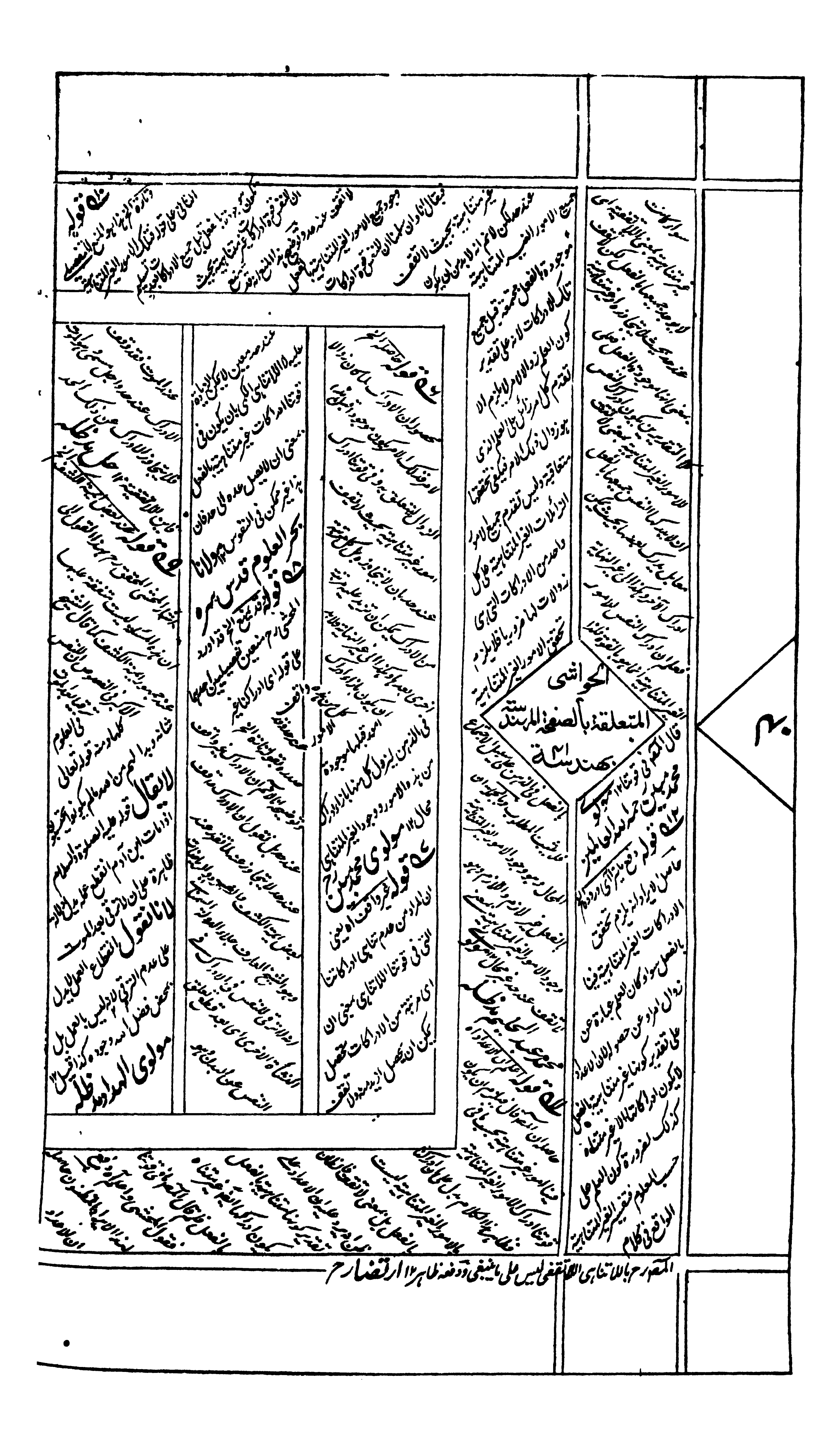


على هذا النقد بر اجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات
غير متناهية كما ذكره في الشق الثاني وكان لا ادراك زوالا لصفة هو
ادراك اخر يلزم ان يتحقق فينا صفات غير متناهية هي ادراكات
غير متناهية ولما كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم
ان لا يتحقق شيء منها والمصنف لم يرد الشيء الزائل بين الادراكات وصفة
غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان الامور الغير المتناهية بحسب ما
في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية تلزم على تقدير ان يكون الادراك
زوال الامر سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة **قوله** والا لكان
العلم آه وذلك لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد

لا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال ولا يحتاج اليه في
صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا النقد يرتقال الزائل الواحد له زوالان فالعلم بالاول
هو الزائل بزوال والعلم بهذا هو ذلك الزائل بعينه بزوال اخر ١٢ منه رحمه الله

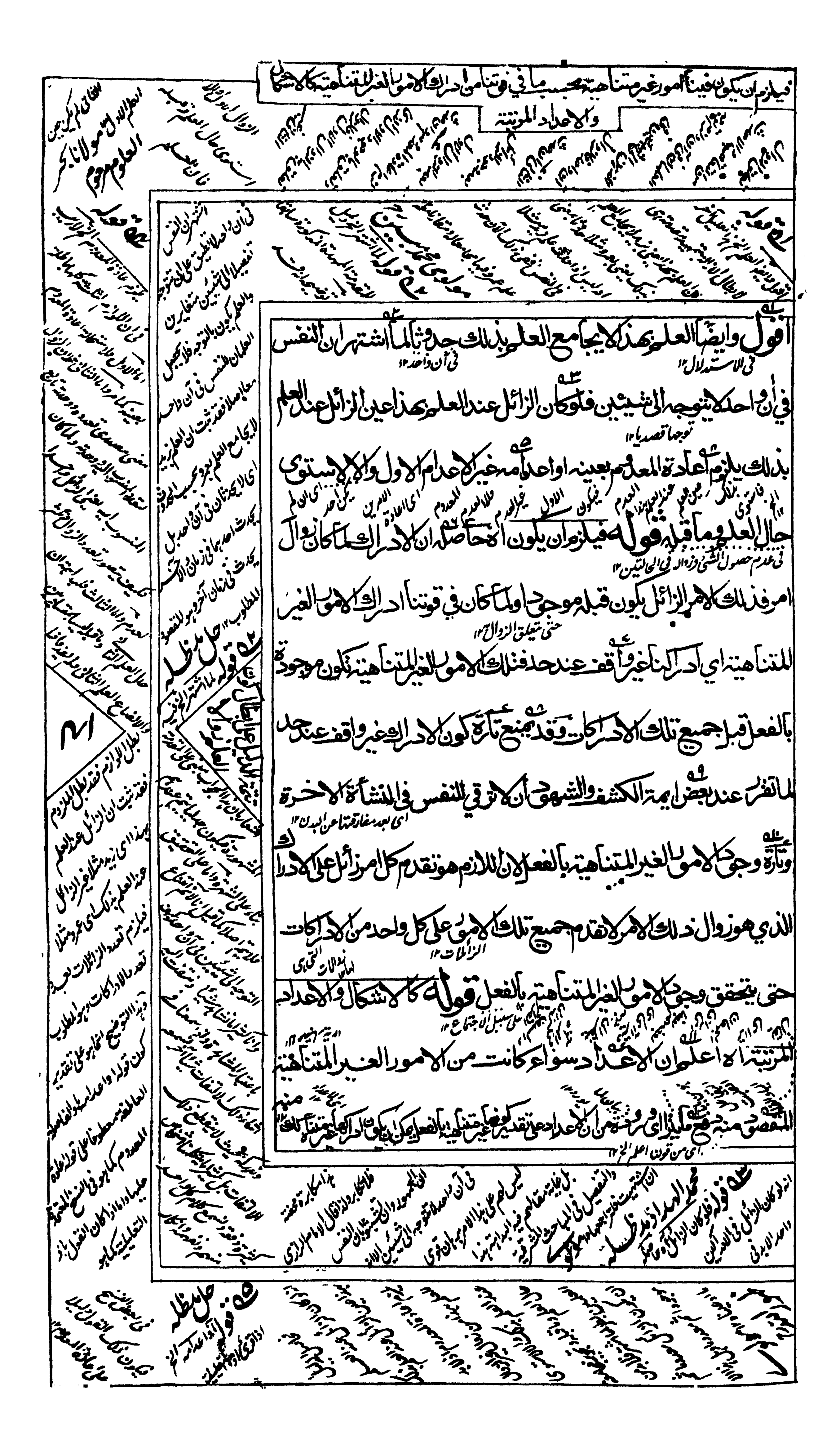


الحواشي المتعلقة بالصفحة المندرسة



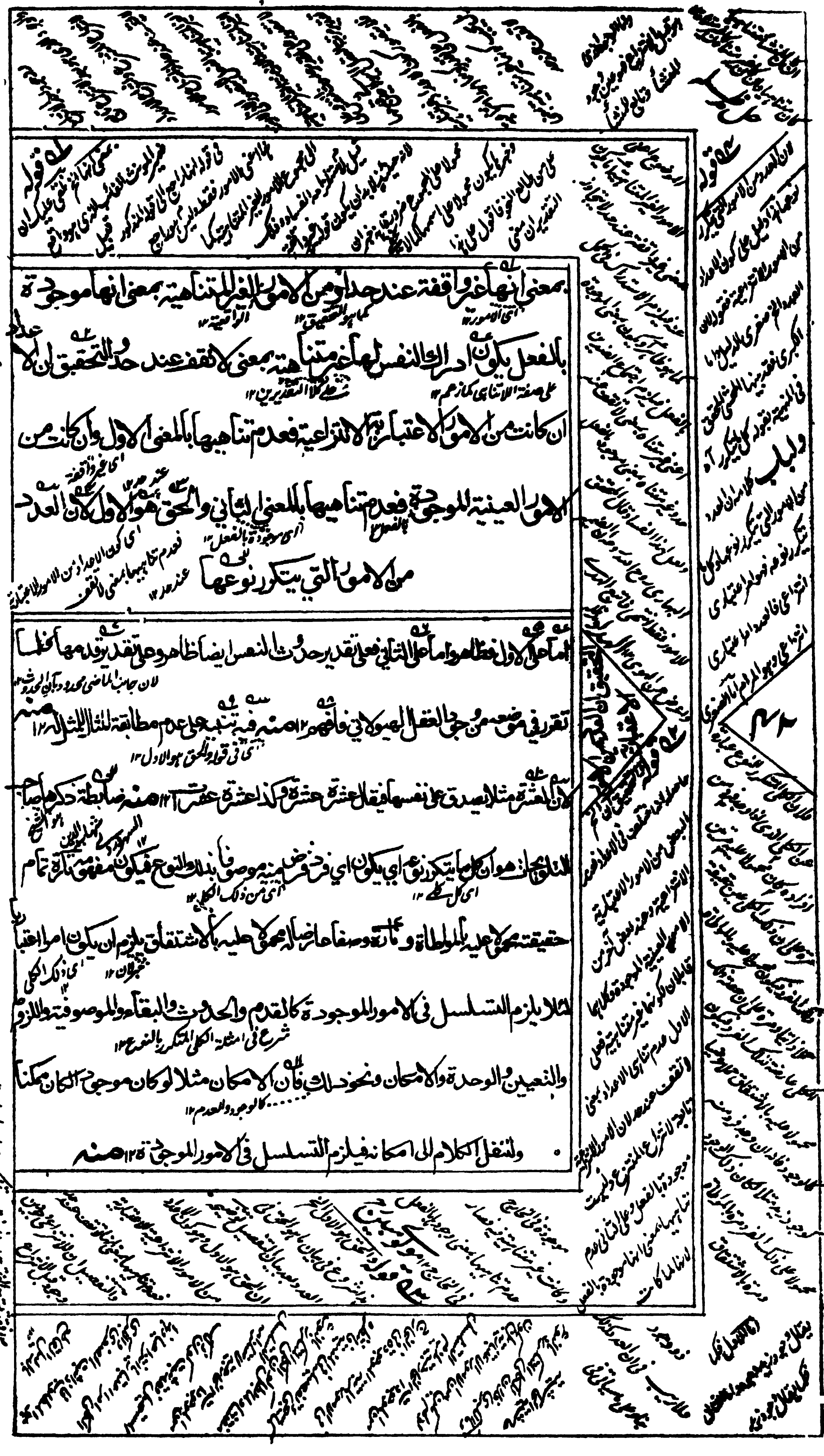
الحواشي
المتعلقة بالصفحة المرسلة
بهندسة

المتصور م بالاتناهي اللاتقفي ليس على ما ينبغي و دفعه ظاهر ١٢ ارتضار م



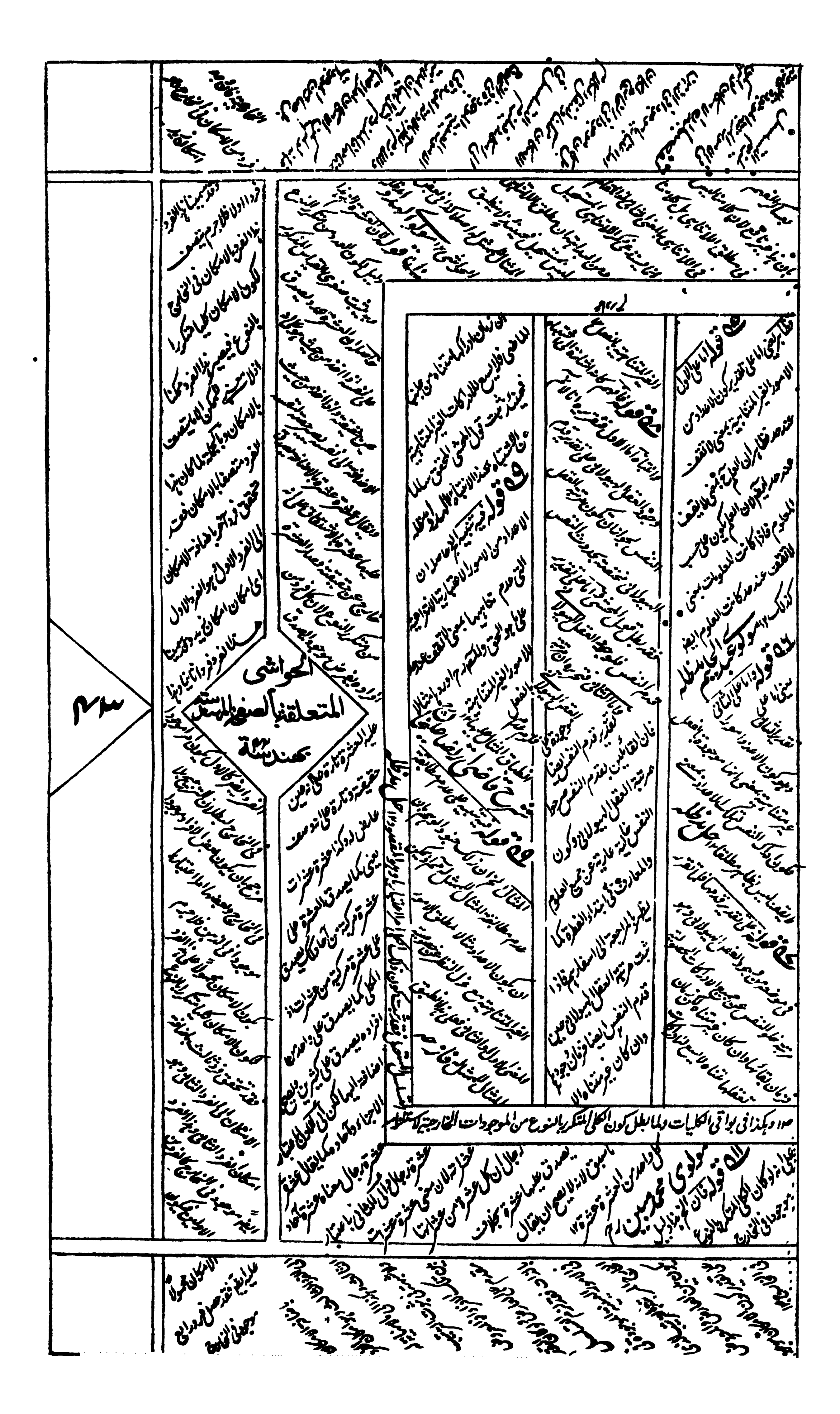
فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المرتبة

اقول وايضاً العلم بهذا لا يجامع العلم بذلك حدوثاً لما اشتهر ان النفس
في آن واحد لا تتوجه الى شيئين فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم
بذلك يلزم اعادة المعدوم بعينه او اعدام غير الاعدام الاول والا لاستوى
حال العلم بما قبله قوله فيلزم ان يكون الخ حاصله ان الادراك لما كان زوال
امر فذلك الامر الزائل يكون قبله موجوداً ولما كان في قوتنا ادراك الامور الغير
المتناهية اي ادراكاً غير واقف عند حد فتلك الامور الغير المتناهية تكون موجودة
بالفعل قبل جميع تلك الادراكات وقد يمنع تارة كون الادراك غير واقف عند حد
لما تقرر عند بعض ائمة الكشف والشهود ان لا ترقي للنفس في النشأة الاخرة
وتارة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل لان اللازم هو تقدم كل امر زائل على الادراك
الذي هو زوال ذلك الامر لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات
حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل قوله كالاشكال والاعداد
المرتبة الخ اعلم ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية
المفصل منه ... اي مرتبة من الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه ...

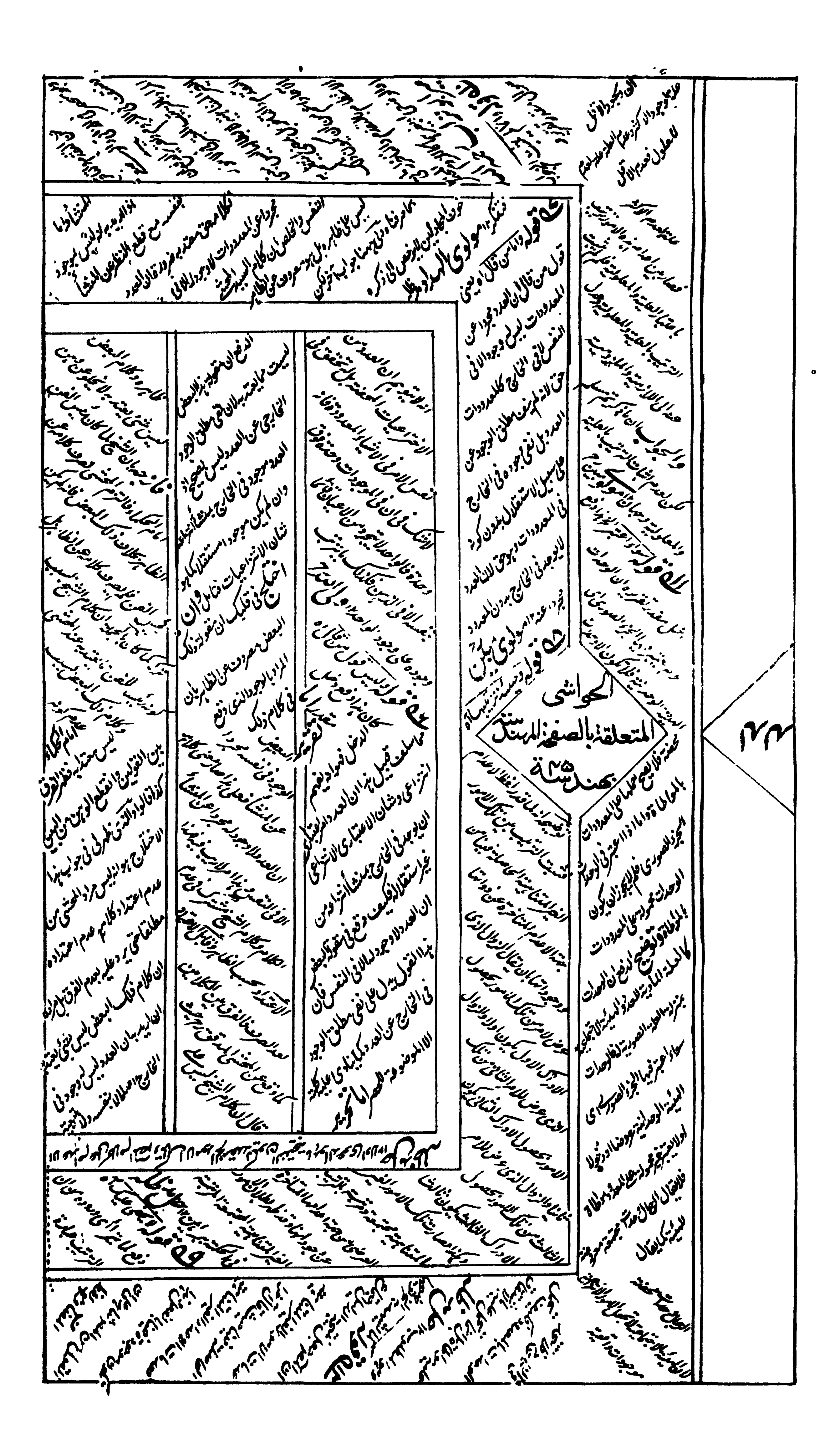


بمعنى انها غير واقفة عند حد او من الامور الغير المتناهية بمعنى انها موجودة
بالفعل يكون ادراك النفس لها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد والتحقيق ان الاعداد
ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية فعدم تناهيها بالمعنى الاول وان كانت من
الامور العينية الموجودة فعدم تناهيها بالمعنى الثاني والحق هو الاول لان العدد
من الامور التي يتكرر نوعها

اما على الاول فظاهر واما على الثاني فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظاهر وعلى تقدير قدمها فخلاصة
تقريره في موضع من حواشي العقل الهيولاني فافهم ١٢ منه فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال للممثل له ١٢ منه
لان العشرة مثلا يصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا العشرة عشرة ١٢ منه ضابطة ذكرها صاحب
التلويحات هو ان كل ما يتكرر نوعه اي يكون اي فرد فرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام
حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون امرا اعتباريا
لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم
والتعيين والوحدة والامكان ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا
ولننقل الكلام الى امكانه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة ١٢ منه



٤٣
الحواشي
المتعلقة بالصفحة السابقة
وهكذا في بواقي الكليات ومما يبطل كون الكلي المتكثر بالنوع من الموجودات الخارجية
مولوي محمد حسين



الحواشي المتعلقة بالصفحة المستندة ٤٥ بهندسة

قوله واما من قال ١ه يعني قول من قال ان العدد مجرد عن المعدودات ليس له وجود الا في النفس لا في الخارج كالمعدودات حق لانه لم ينف مطلق الوجود عن العدد بل نفي وجوده في الخارج على سبيل الاستقلال بدون كونه في المعدودات وهو حق لان العدد لا يوجد في الخارج بدون المعدود مجرد عنه ١٢ مولوي يعقوب

قوله وتسميته تنبيها ١ه

انه لا يتوهم ان العدد من الاختراعيات المحضة بل تحقق في نفس الامر في الاشياء المعدودة فان الاشياء في ان ... الموجودات وحقيقة وكل واحد لا يتجزء من الاعتبار ... وحدة فالواحد لابد ان يكون ... بعينه الا في الذهن ... واحد ١٢

قوله ... مما سلف قبيل هذا ان العدد امر اعتباري انتزاعي وشان الاعتباري الانتزاعي ان يوجد في الخارج بمنشأ انتزاعه من غير استقلال فكيف وقع في مقولة البعض ان العدد لا وجود له الا في النفس فان هذا القول يدل على نفي مطلق الوجود في الخارج عن العدد كما ينادي عليه كلمة الا الموضوعة للحصر ١٢ محمد



وتلك الامور الحاصل فينا مرتبة موجودة معا لانه لما كان العدد الاكثر مثلا مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد والاثنين اوعلة عدمهما ... فينا بالفعل

ولانه مركب من الاحاد وليست قوله مركب من الوحدات كما يوهم من ظاهر عبارته ثم كيف

والعدد محمول على المعدود بالمواطاة والوحدة محمولة عليه بالاشتقاق والواحد من

حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج فكذا العدد المركب منه والكلام الواقع من الشيخ

في الشفاء ليس على ظاهره حيث قال العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس

وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به واما من قال ان العدد لا وجود

له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق قوله وتلك الامور اه

اي اعدام تلك الامور وحينئذ ترتيبها من جهة الاعدام المتاخرة قوله لانه لما كان

الا لا يخفى عليك ان الترتيب كما يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي كما بين العلل والمعلولات

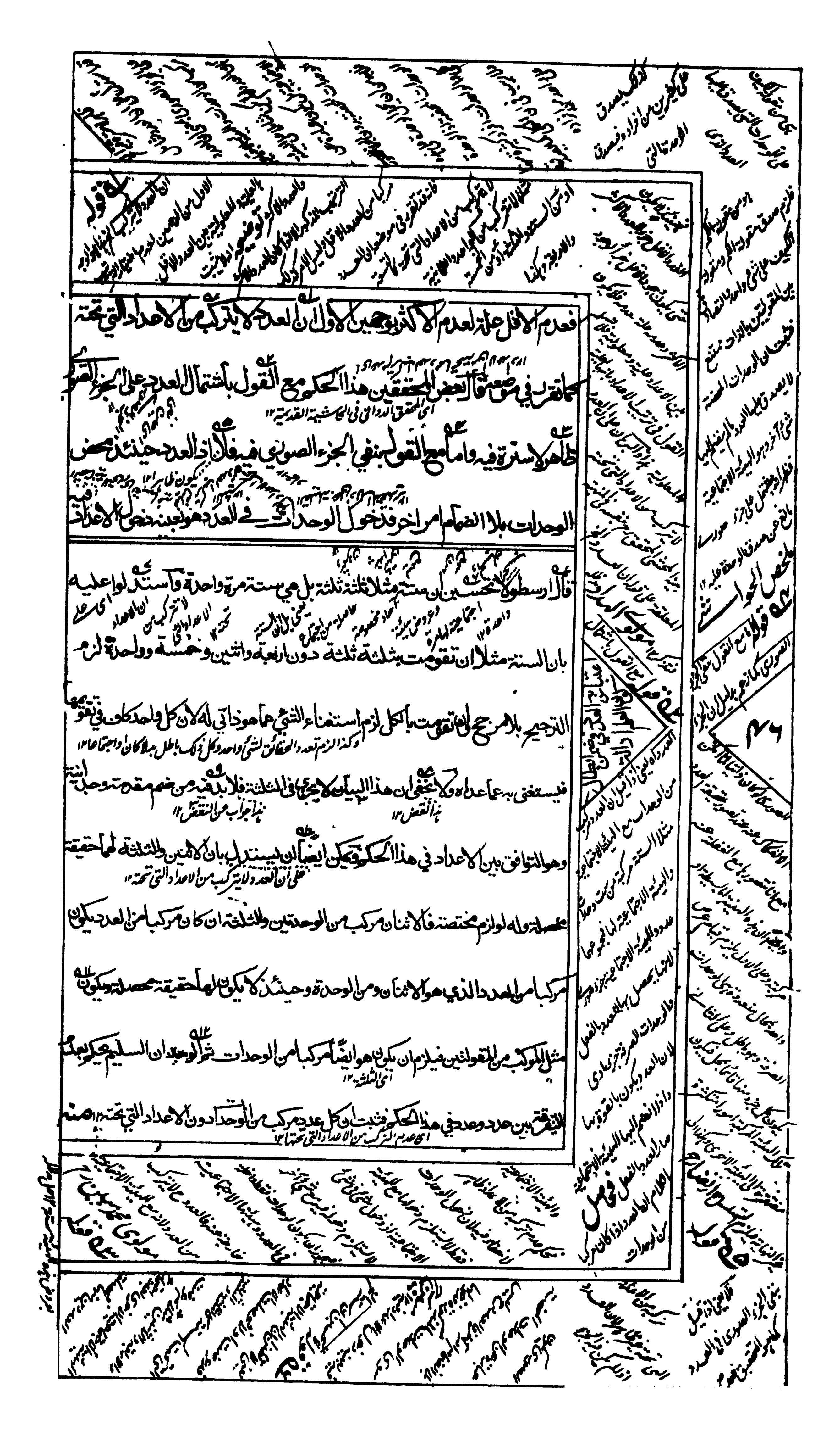
وبالتقدم والتاخر الوضعي كما بين الاجسام والمقادير كذا يحصل باللازمية

والملزومية وانما لم يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية بان الاقل جزء للاكثر

فوجود الاقل علة لوجود الاكثر وعدم العلة علة لعدم المعلول

سواء اعتبر فيه الجزء الصوري او لا كما لا يخفى ١٢ منه عفي عنه ... في الوجود النفس

الامري لا الخارجي ١٢ منه كما يشهد به قوله فعدمات الاحاد اه منه.



فعدم الاقل علة لعدم الاكثر بوجهين الاول ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته

كما تقرر في موضعه قال بعض المحققين هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري

اي المحقق الدواني في الحاشية القديمة

ظاهر لا سترة فيه واما مع القول بنفي الجزء الصوري فيه فلان العدد حينئذ محض

الوحدات بلا انضمام امر اخر فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه

قال ارسطو لا تحسبن ان ستة مثلا ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة واستدلوا عليه

بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحدة لزم

الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقومها

وكذا لزم تعدد الحقائق لشيء واحد وكل ذلك باطل بداهة

فيستغني به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد فيه من ضم مقدمة وهي انه

هذا جواب عن النقض — هذا النقض

هو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين والثلثة لهما حقيقة

على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته

محصلة وله لوازم مختصة فالاثنان مركب من الوحدتين والثلثة ان كان مركبا من العدد يكون

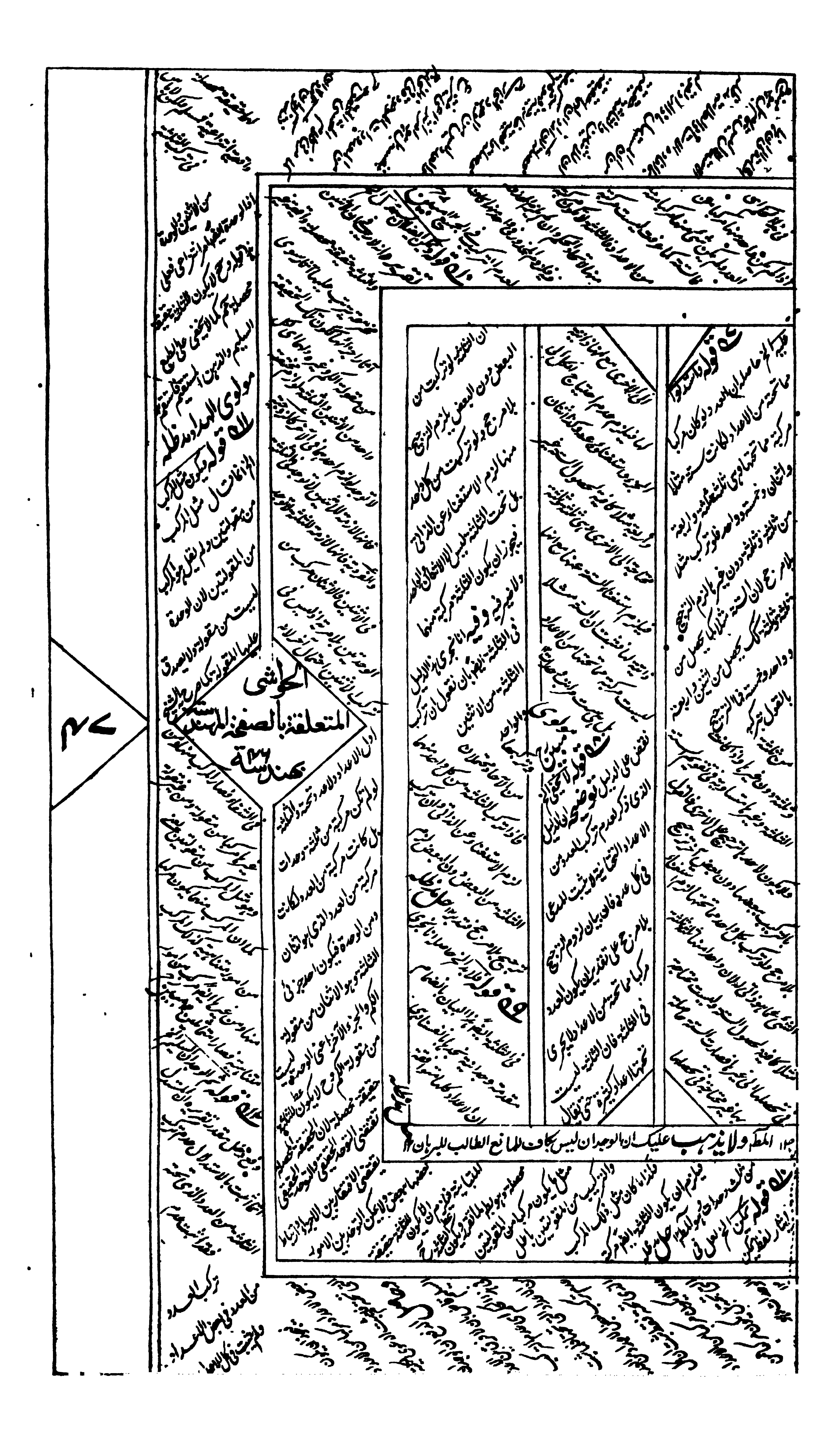
مركبا من العدد الذي هو الاثنان ومن الوحدة وحينئذ لا يكون لها حقيقة محصلة بل يكون

مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات ثم ان الوجدان السليم يحكم بعدم

اي الثلثة

الفرق بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته

اي عدم التركب من الاعداد التي تحتها

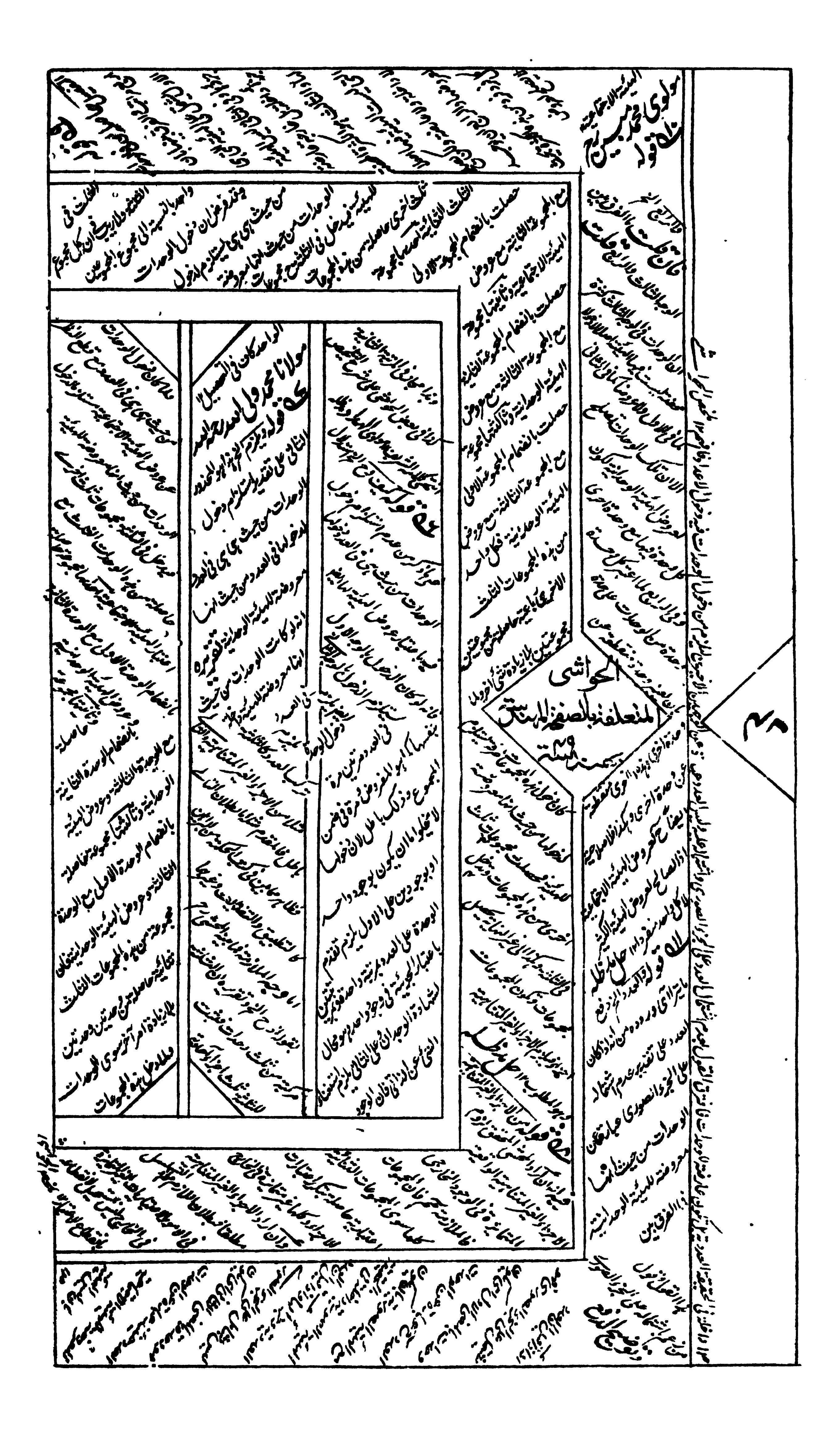


الحواشي

المتعلقة بالصفحة ... هندسة

المطر ولا يذهب عليك ان بالوجدان ليس بكاف المانع الطالب للبرهان

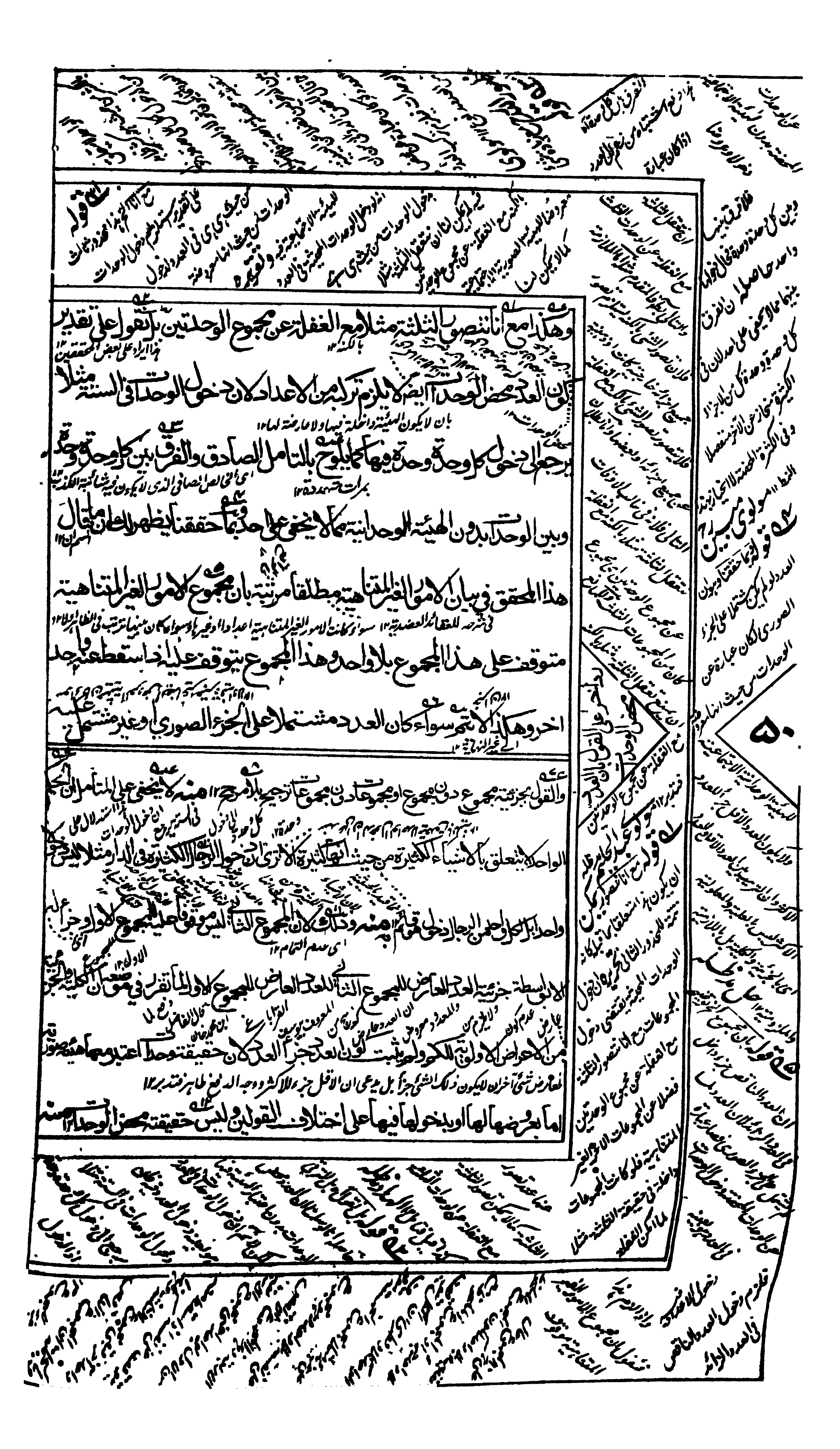
مولوی المداد


الحواشی
المتعلقة بالصفحة السابقة



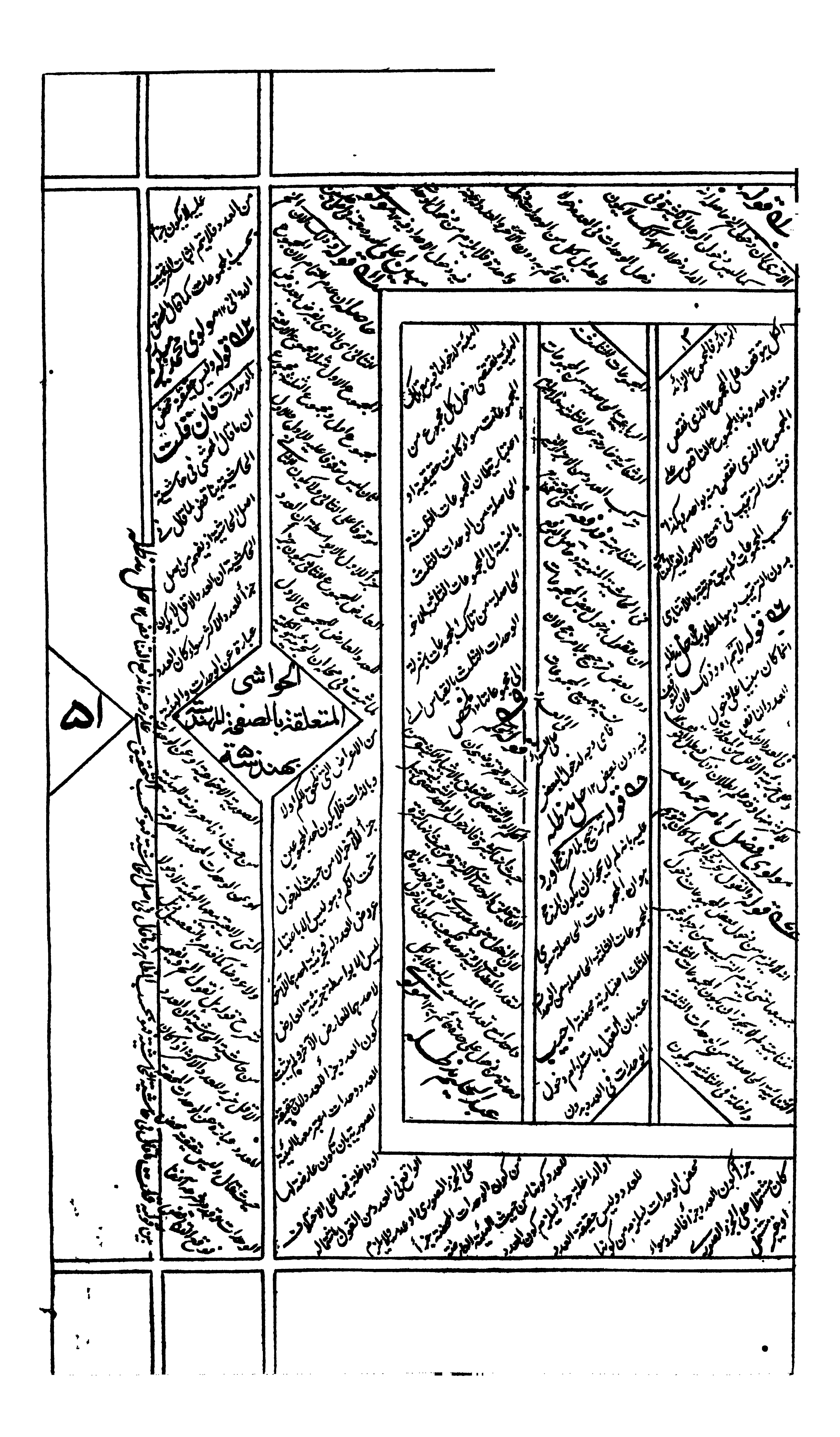
اقول وبالله التوفيق العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات
من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد
حقيقة محصلة وشيء مركب والوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك
ودخولها في العدد مطلقا لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحيثية كما تشهد به
الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف وحينئذ يلزم دخول الوحدة في
العدد مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع ويلزم تركب العدد كالثلثة
مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ حينئذ يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من
الوحدات الثلثة جزءا وكذا المجموعات الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات الثلثة

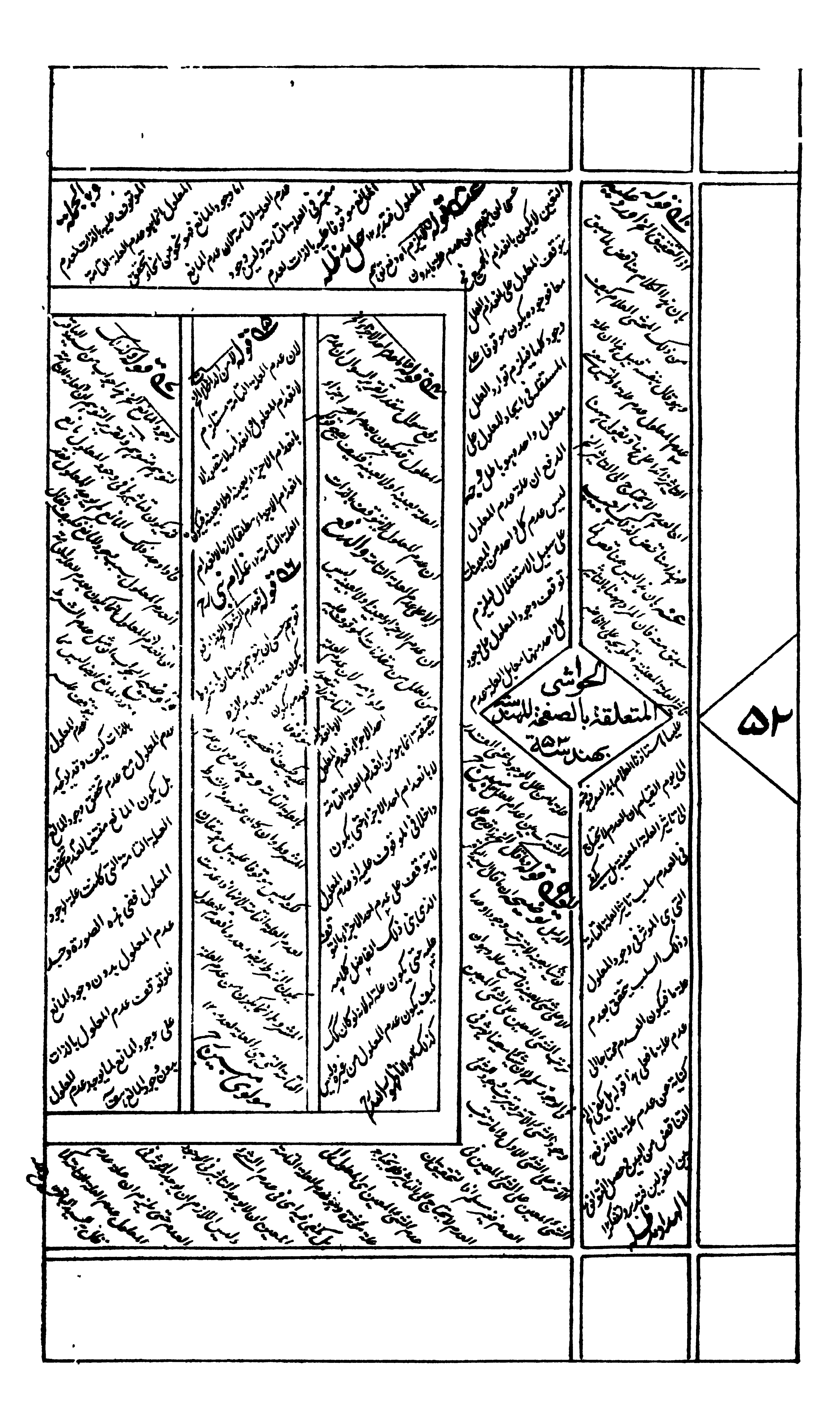
التفصيل ان ههنا امورا الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان تكون
تلك الهيئة جزءا لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان تكون تلك الهيئة
داخلة فيها والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها او عارضة لها
والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري وحدات بالوجه الاول وعلى
تقدير عدم اشتماله عليه وحدات بالوجه الثاني منه اي حين الاستلزام ١٢ منه



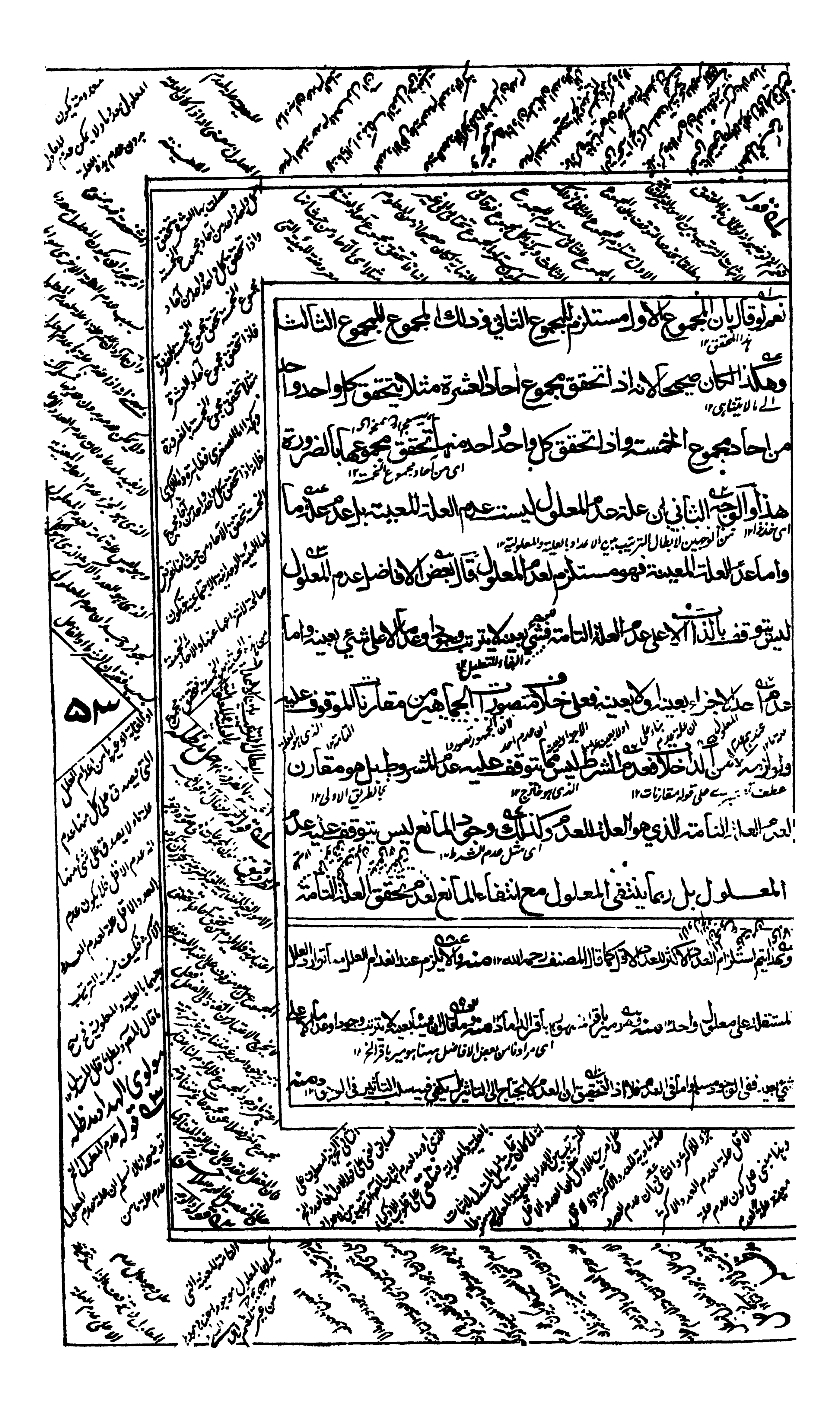
وهكذا مع انا نتصور الثلاثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين بل نقول على تقدير
كون العدد محض الوحدات ايضا لا يلزم تركبه من الاعداد لان دخول الوحدات في الستة مثلا
يرجع الى دخول كل واحدة واحدة فيها كما يلوح بالتامل الصادق والفرق بين كل واحدة واحدة
وبين الوحدات بدون الهيئة الوحدانية مما لا يخفى على احد بما حققنا يظهر بطلان ما قال
هذا المحقق في بيان الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة بان مجموع الامور الغير المتناهية
متوقف على هذا المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد
اخر وهكذا الا تم سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه

والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح ١٢ منه لا يخفى على المتامل ان الحكم
الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا يتحقق
واحد لكل واحد من الرجال دخول على حدة منه وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزء
الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول كما تقرر في موضعه ان الكلية والجزئية
من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت كون العدد جزء العدد لان حقيقته وحدات اعتبرت معها هيئة صورية
اما بعروضها لها او بدخولها فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات ١٢ منه


الحواشي
٥١



٥٢
الحواشي
المتعلقة بالصفحة ٥٣



نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع للمجموع الثالث

وهكذا لكان صحيحا لانه اذا تحقق مجموع آحاد العشرة مثلا يتحقق كل واحد واحد

من آحاد مجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة

هذا والوجه الثاني ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة للعينية بل عدم علة ما

واما عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم المعلول قال بعض الافاضل عدم المعلول

ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة فشيء بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء بعينه واما

عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف متصور الجماهير من مقارنات الموقوف عليه

ولوازمه لا من الذات فعدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بل هو مقارن

لعدم العلة التامة الذي هو العلة للعدم وكذلك وجود المانع ليس يتوقف عليه عدم

المعلول بل ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة

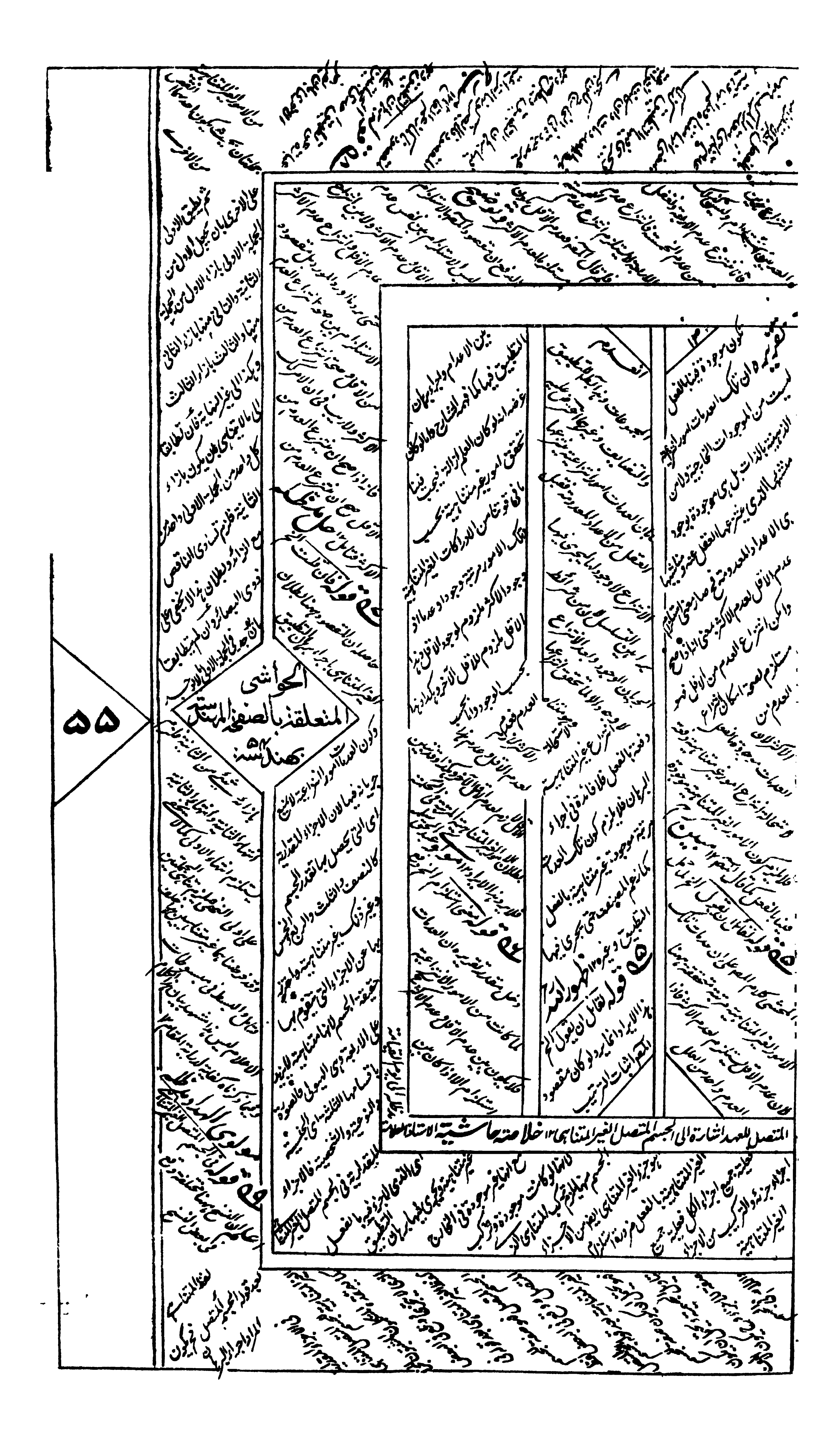
وبهذا يتم استلزام التعدد الاكثر للعدد الاقل كما قال المصنف رحمه الله ١٢ منه ولا يلزم عند انعدام العلل توارد العلل

المستقلة على معلول واحد ١٢ منه وهو مير باقر الداماد ١٢ منه ومما قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على

شيء بعينه ففي الوجه مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التأثير بل يكفي فيه سلب التأثير في الوجود ١٢ منه



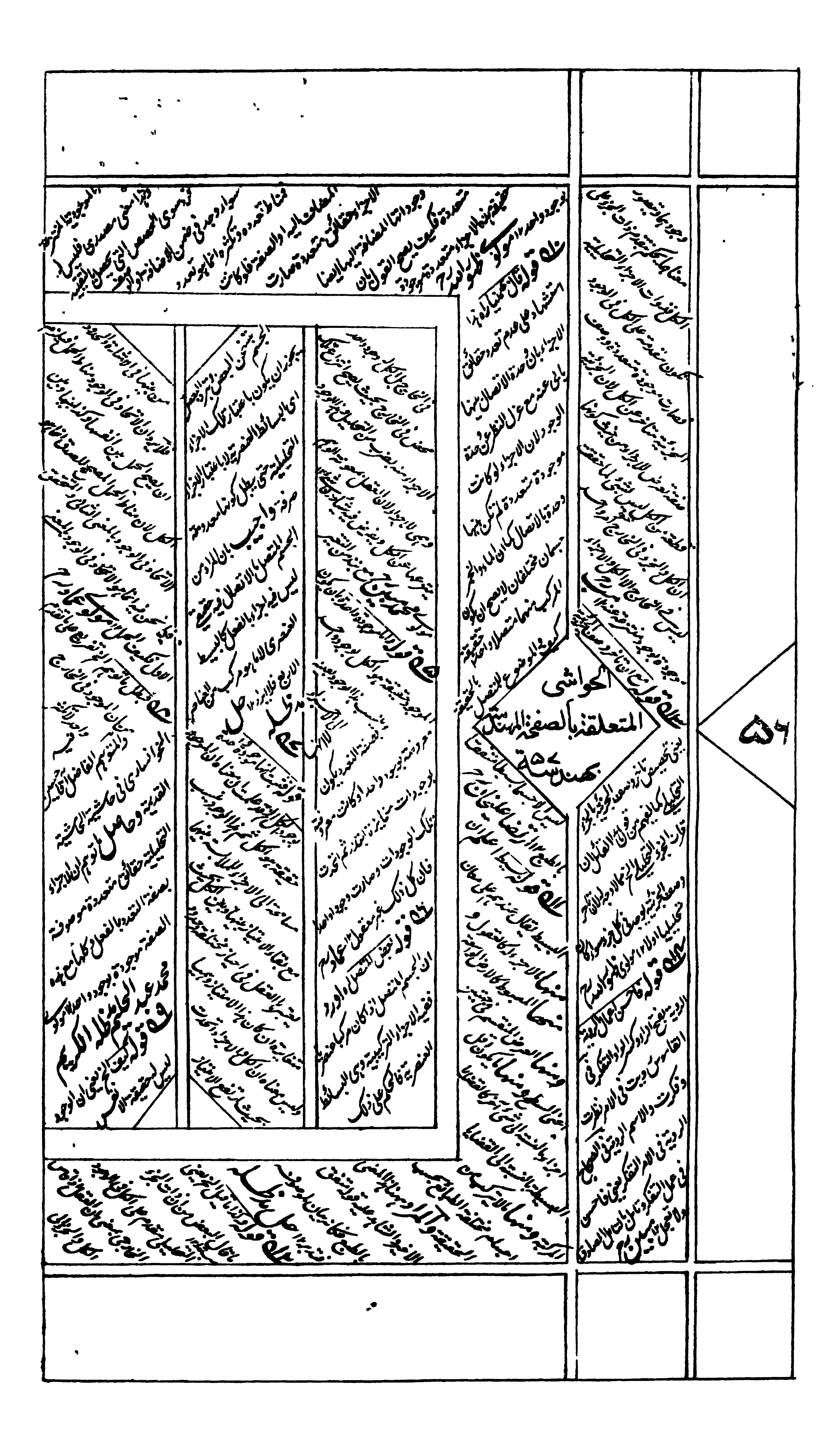
اقول العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها
لا بمعنى المركب منها المتغاير لها والا لزم ان يكون العلة التامة جزء النفسها
لانها جملة ما يتوقف عليه فلو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم
ان يكون هي جزء الثالث الجملة التي هي نفسها ولهذا قال بعضهم المعلول يتوقف
على العلة التامة بتوقفات كثيرة ويصدق العلة التامة عليها بوصف الكثرة فعدم
العلة التامة ليس الا عدم احاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات
تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم واحد منها يلزم ان
لا يعدم المعلول الا عند عدماتها وظاهر ان الامر ليس كذلك اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم
واحد من العلل الناقصة قوله فعدماتها الاعداد الخ لقائل ان يقول تلك العدمات امور
انتزاعية ينتزعها العقل من الاعداد المعدومة ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر
استلزام صحة انتزاع العدم من الاقل لصحة انتزاع العدم من الاكثر فلا يكون تلك العدمات
موجودة غير متناهية بالفعل فان قلت المقصود اجراء برهان التطبيق في تلك العدمات
وكونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي

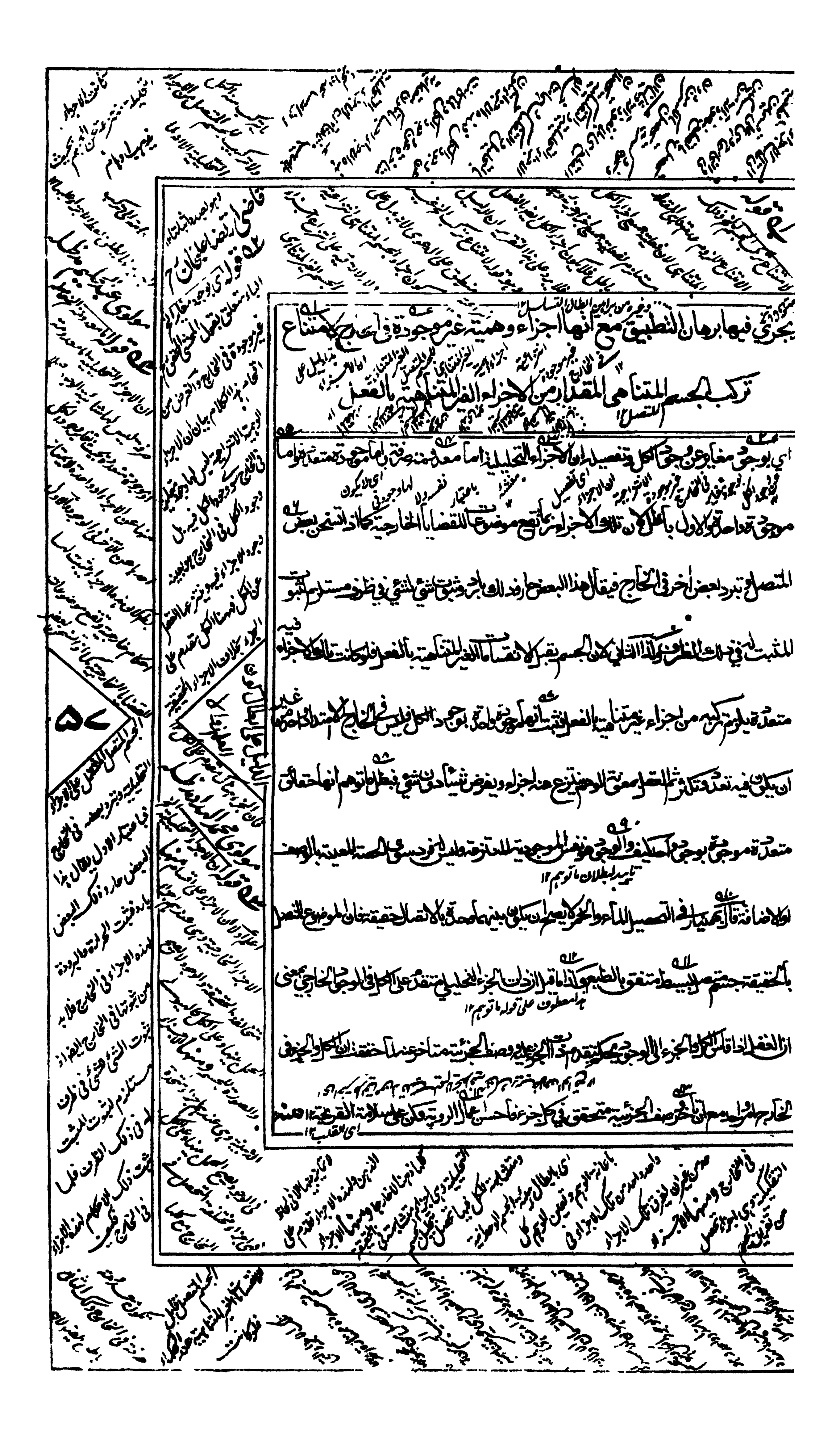


٥٥

الحواشي المتعلقة بالصفحة المسطورة بهذا الشكل

المتصل للعدد اشارة الى الجسم المتصل الغير المتناهي ١٢ خلاصة حاشية الاستاذ العلامة


الحواشي
المتعلقة بالصفحة المشتملة
بعدد ٥٧
٥٦



يجري فيها برهان التطبيق مع انها اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج لامتناع
تركب الجسم المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل

اي بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء التحليلية اما معدومة منتزعة واما موجودة متعددة واما موجودة واحدة والاول باطل لان تلك الاجزاء بما تقع موضوعة للقضايا الخارجية كما اذا تسخن بعض المتصل وتبرد بعض اخر في الخارج فيقال هذا البعض حار وذلك بارد وثبوت شيء لشيء في ظرف مستلزم لثبوت المثبت له في ذلك الظرف وكذا الثاني لان الجسم يقبل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فلو كانت تلك الاجزاء فيه متعددة يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل فثبت انها موجودة واحدة بوجود الكل فليس في الخارج الا امتداد واحد من غير ان يكون فيه تعدد وتكثر ثم العقل بمعونة الوهم ينتزع منه اجزاء ويفرض شيئا دون شيء فبطل ما توهم انها حقائق متعددة موجودة بوجود على حدة والوجود هو نفس الموجودية المنتزعة وليس له فرد سوى الحصة المعينة بالوصف او الاضافة قال بهمنيار في التحصيل الماء والخمر لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع المتصل بالحقيقة جسم متصل بسيط متفق بالطبع وكذا ما قيل ان ذات الجزء التحليلي متقدم على الكل في الوجود الخارجي بمعنى ان العقل اذا قاس الكل والجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه ووصف الجزئية متاخر عنه اذ حقيقة الكل والجزء في الخارج امر واحد مع ان الجزء بوصف الجزئية متحقق في كل جزء فاحسن اعمال الروية وكن على سلامة القريحة

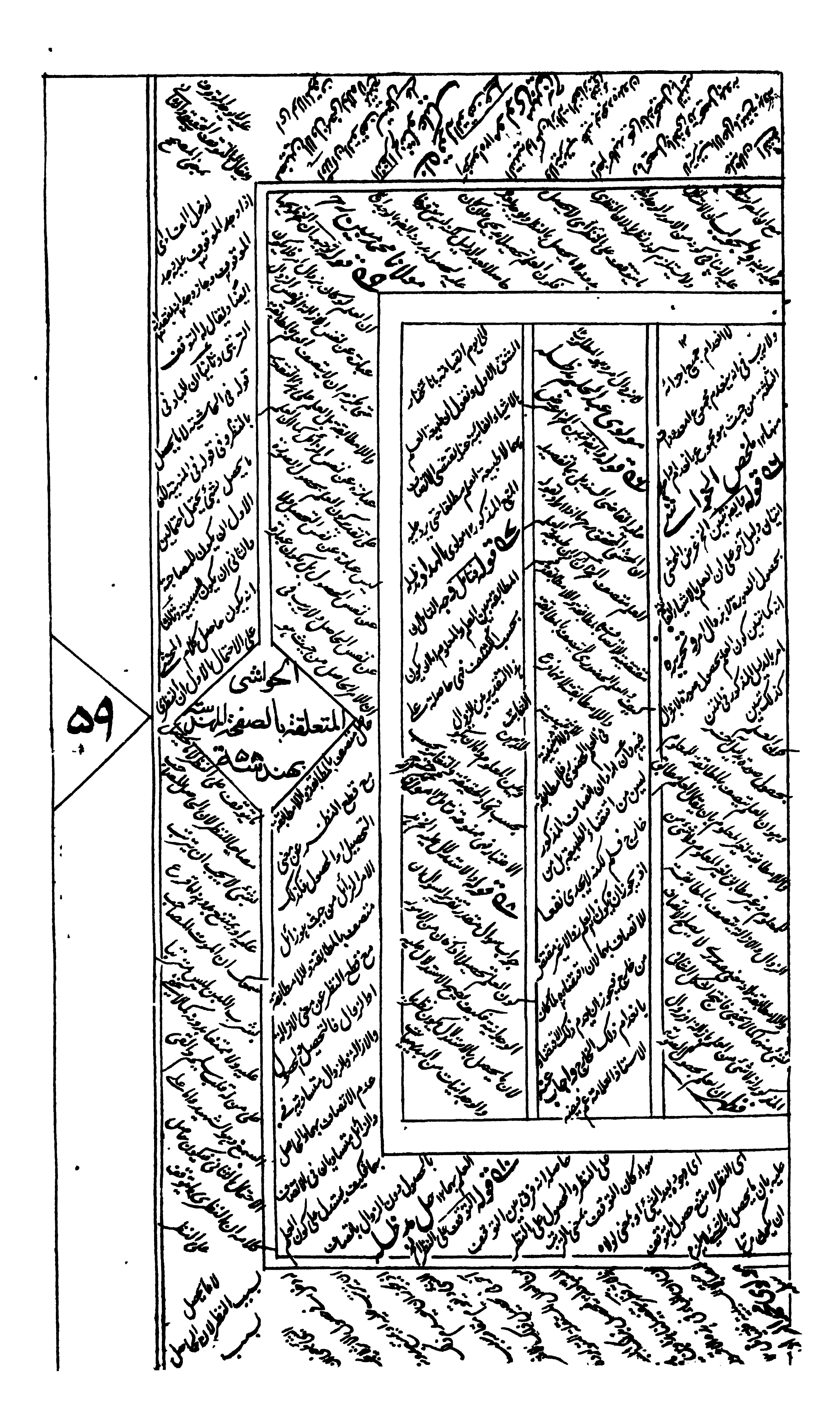


نتبين وبطلان هذا في الحاشية فتبين بهذا ان العلم تحصيل لا ازالة او كان كون العلم تحصيلا لا ازالة من الامور التي نعهدها في انفسنا لا يحتاج فيها الى بيان والامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر

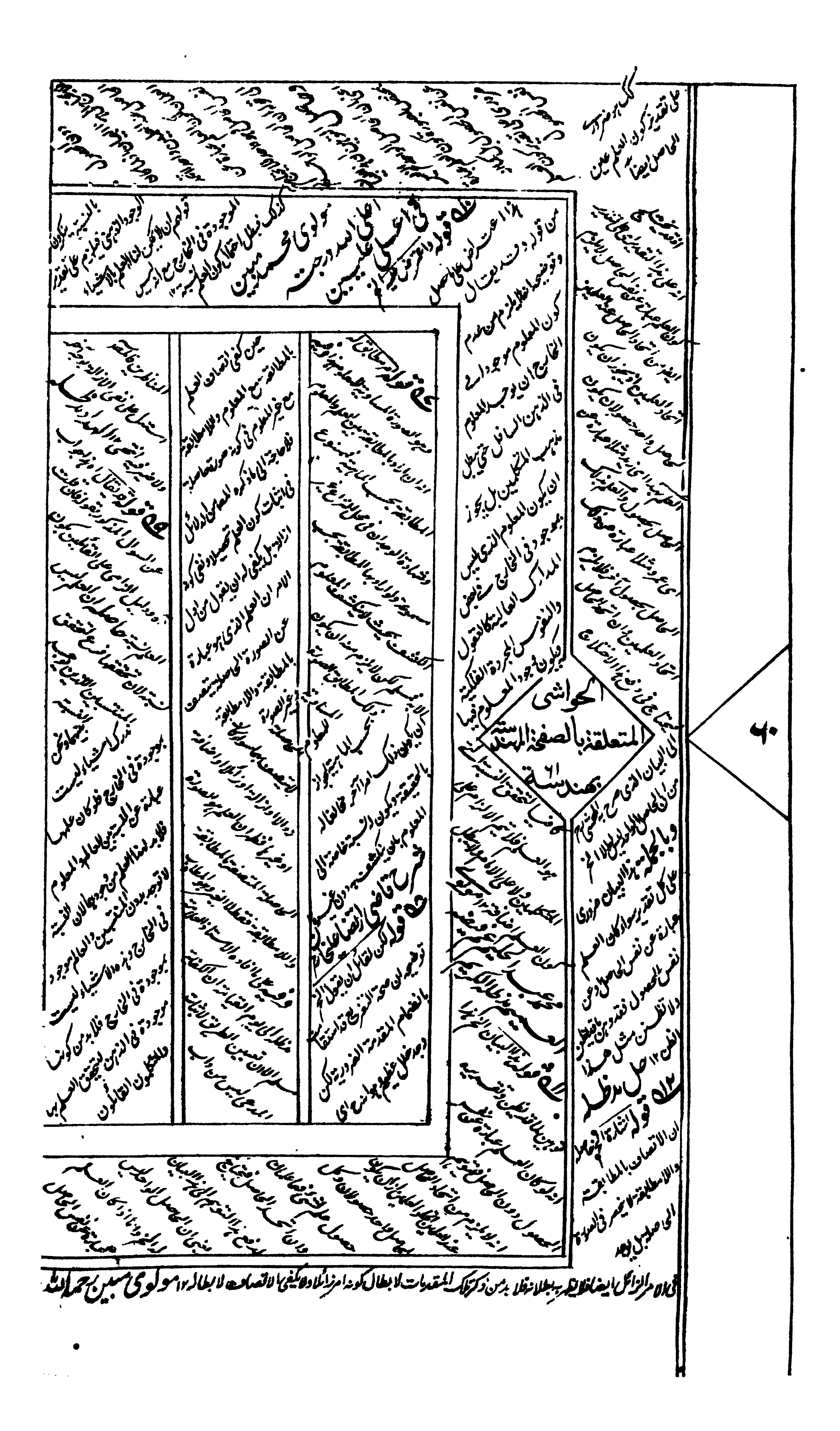
قلت الاجزاء المقدارية انما يجري فيها برهان التطبيق لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج واما الاعداد فما منشأ انتزاعها ليس كذلك ثم لا يخفى عليك ان هذا البيان يجري في اعدام المعدودات ايضا اذ كان الاكثر بالذات مستلزما للاقل بالذات فكذا الاكثر بالعرض مستلزم للاقل بالعرض وكان عدم الاقل بالذات مستلزما لعدم الاكثر بالذات كذا عدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم الاكثر بالعرض فلا يبعد ان الامر الزائل لا ينحصر في العدد فيجوز ان يكون الادراك زوال امر اخر غير العدد قوله فتبين بهذا وهو ايضا تبين ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والازالة لا يتصف بهما فتأمل قوله ولان كون العلم تحصيلا او الاستدلال عليه لا ينافي كونه من الوجدانيات اذ النظري هو ما يتوقف على النظر لا ينحصر با

توجيهه ان العلم على تقدير كونه زوال الامر ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان بحصول صورة ليس نفس التحصيل او الحصول بل هو نفس الحاصل وكما ان الحاصل من حيث انه حاصل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا فكذا الزائل من حيث انه زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا عنه والتوقف على النظر غير الحصول بسببه كما ان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه لامتنع كما يحصل لشيء لا يلزم ان يكون مترتبا عليه متفرعا

٥٨



الحواشي المتعلقة بالصفحة المشتملة بهندسة ٥٨


الحواشي المتعلقة بالصفحة الستين
بهندسة ٦١
مولوي محمد مبين



لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل يطابقه وهو العلم به دون العلم بما عداه

قوله لما سبق اي لولا انه لما كان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وذلك لان الحاصل الواحد ليس له
الا حصول واحد ووجه آخر لو كان الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك يلزم
تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول وايضا اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين قوله
فيلزم ان يكون اه فان قلت يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة
كالاضافة بين العالم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم يتصف بالمطابقة
واللامطابقة كما يشهد به الضرورة فيلزم ان يكون لكل معلوم امر مطابق له هذا لكن لقائل
ان يقول فح لا حاجة الى ما ذكره من المقدمات بل يكفي ان يقال العلم متصف بالمطابقة
واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فتدبر وقد يقال العلم ليس نسبة بين العالم
والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من وجود
اذ ليس له وجود في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان يتحقق ذلك في بعض المدارك العالية

هذا البيان على تقدير ان يكون العلم عين الحاصل ايضا ضروري اذ لا يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو
الحاصل بحصول والعلم بذلك هو هذا الحاصل بحصول آخر منه اشارة الى انه يمكن ان يقال العلم على تقدير ان يكون بزوال
ايضا يتصف بهما كما مر بيانه في حاشية الحاشية فلما كان المتصف بهما منحصرا في الامر الحاصل والزائد ذكر المصنف تلك المقدمات لنفي كونه امرا



وانت خبير بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا لو عدمت في الخارج لا نتغير علمنا

رد على الاعتراض السابق ١٢

بها كما يحكم به البداهة فذلك النحو من التحقق ليس كافيا وبهذا اثبت ما ذهب اليه المحققون

اي بالاستغناء ١٢ — في الاذهان العالية ١٢ — اي بما ثبت سابقا من انه لابد في العلم من حصول المعلوم في الذهن

ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فتامل

وبيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا

اي صفة قائمة بالنفس مبدأ لانكشاف المعلوم ١٢

بالاشياء الغائبة عنا لا يزول بزوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في الذهن

اي الاشياء الغائبة عن المدرك الموجودة في الخارج الحاضرة عند الحواس ١٢

لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلومة بالذات من حيث هي هي لا من حيث انها مكتنفة

اي الصورة ١٢

بالعوارض الذهنية والا لاحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا يظهر ان ما سبق الى بعض

اي وان لم يكن المعلوم بالذات هي الصورة من حيث هي ١٢

الاذهان من ان العلم الحضوري علم بالذات لكون معلومه اي الصورة الذهنية معلوما بالذات او العلم الحصولي

علم بالعرض لكون معلومه اي الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس بشيء ونشأ عن اهمال هذه الدقيقة واشتباه

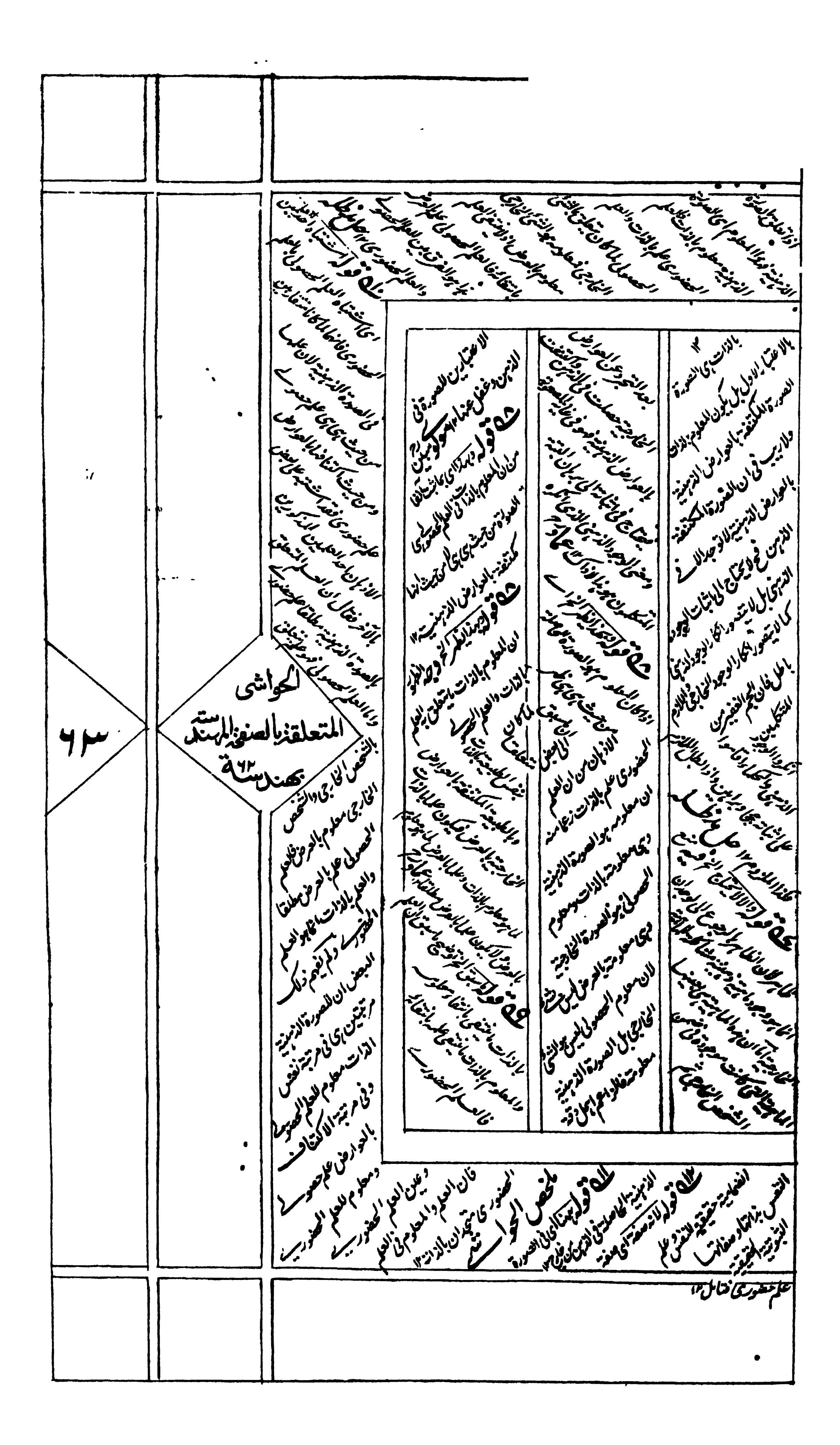
خبر ان ١٢

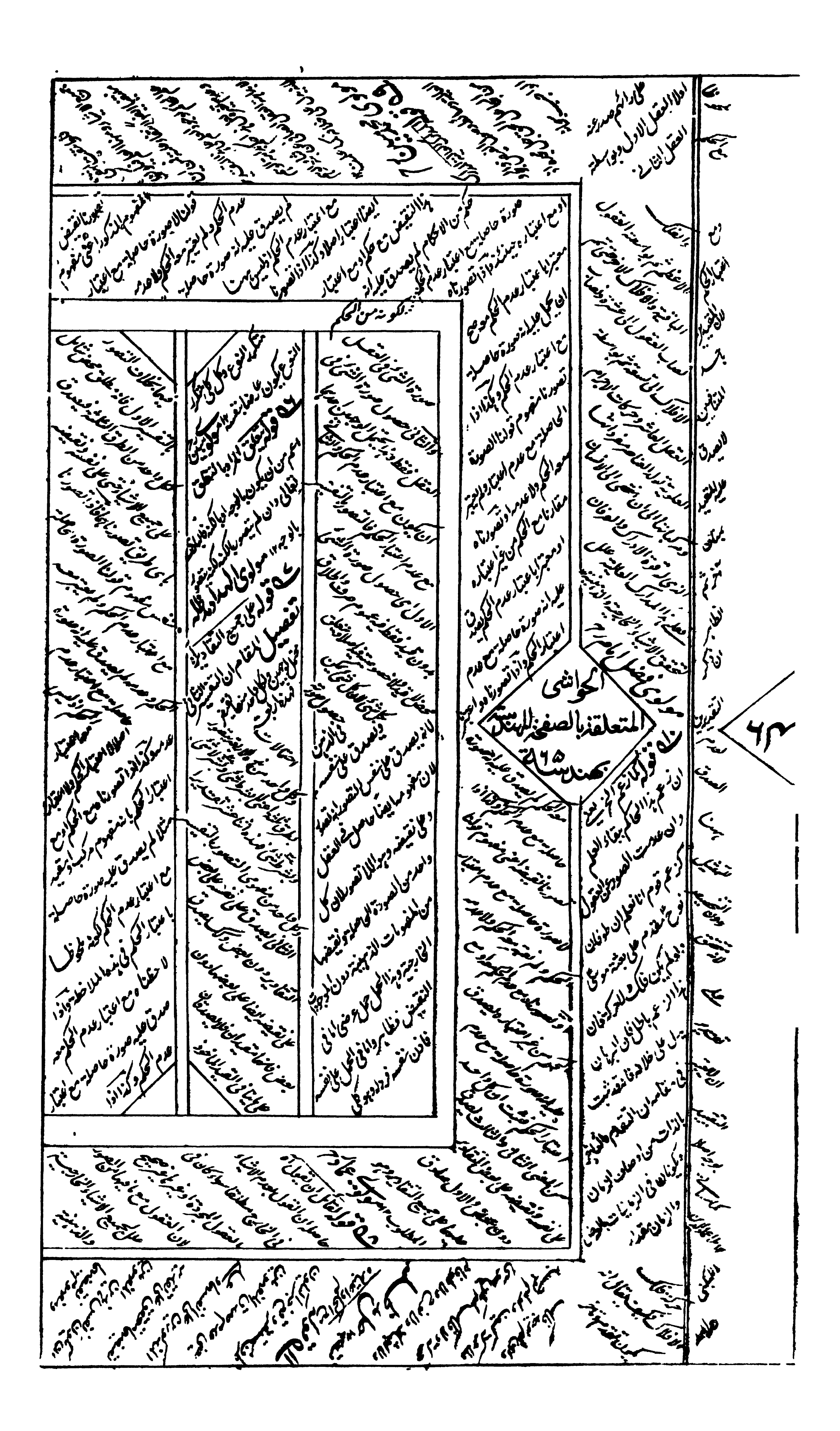
احد العلمين المتغايرين بالآخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالماهية من حيث هي هي مع

قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وهي معلومة بالذات والماهية من حيث انها معروضة بالعوارض الخارجية

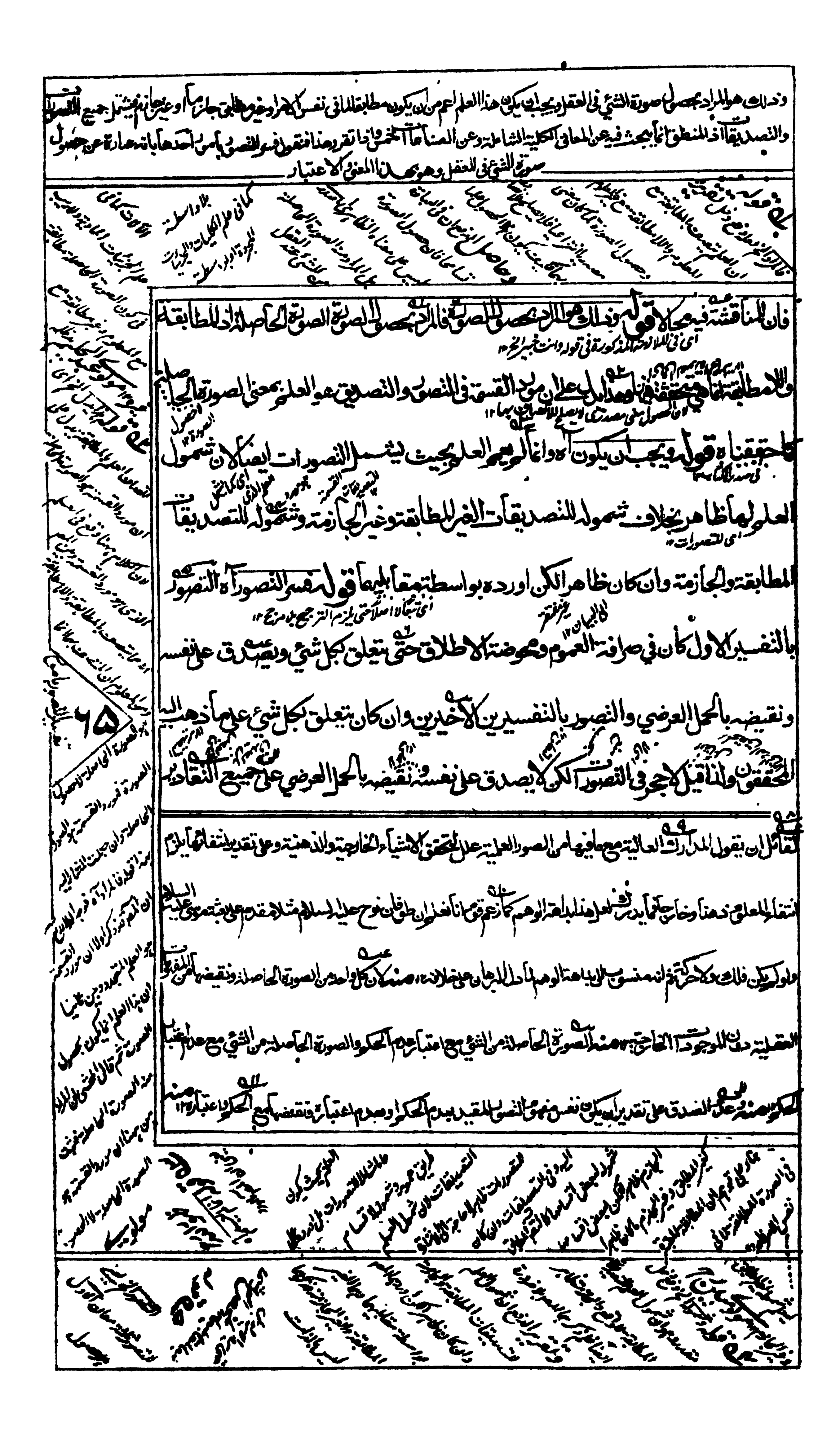
معلومة بالعرض وهذا العلم حصولي لانه ليس الا بحصول صورة شيء في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي هو القائم

بنا ومبدأ الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري لانه صفة النفس وعلم النفس بنفسها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه


٦٣
الحواشى
المتعلقة بالصفحة المهندسة
بهندسة ٦٢



الحواشي



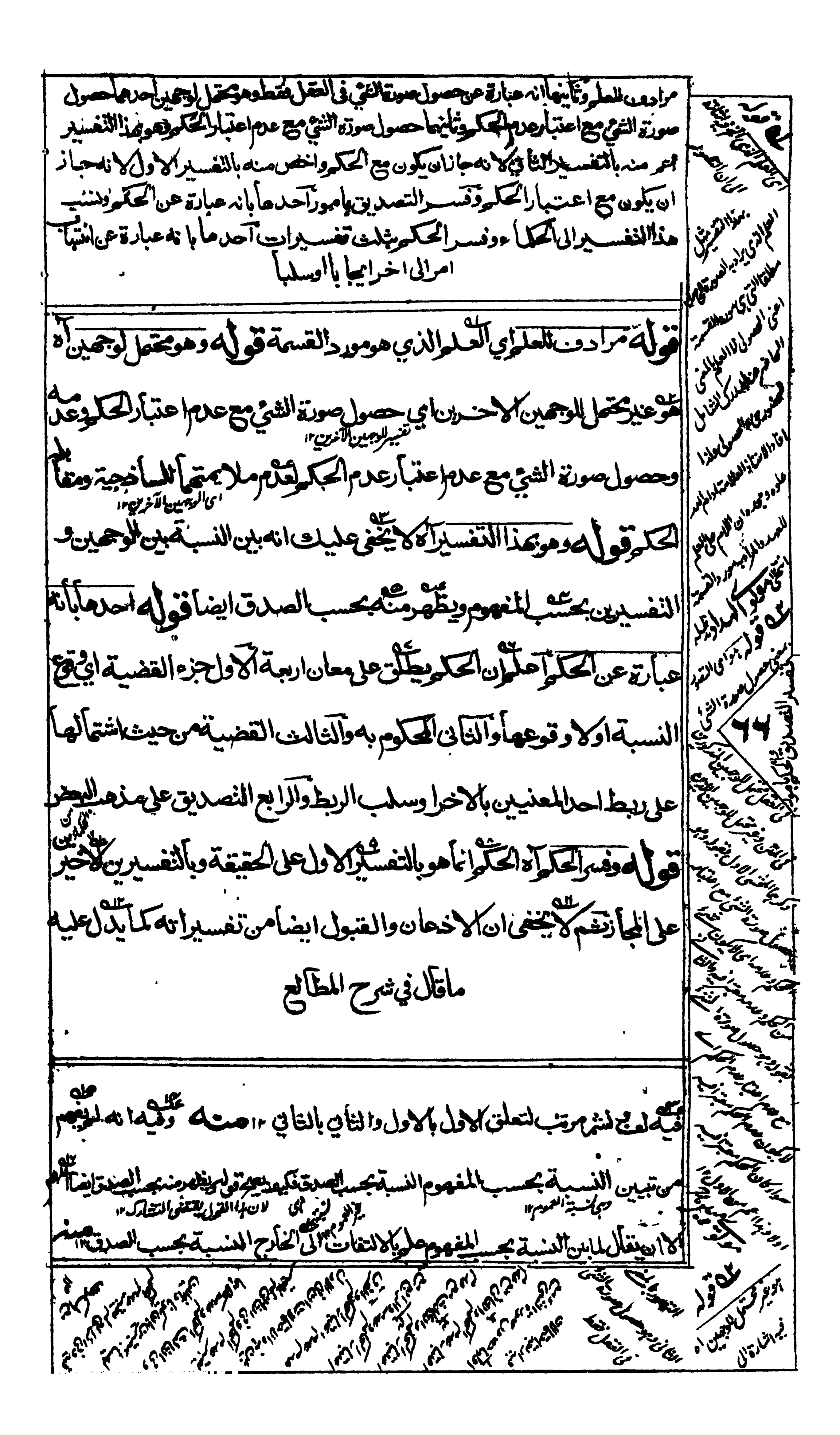
وذلك هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل ويجب ان يكون هذا العلم اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر او غير مطابق جازما او غير جازم ليشتمل جميع التصورات والتصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني الكلية الشاملة وعن الصناعات الخمس واذا تقرر هذا فنقول فسر التصور بامور احدها بانه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى لا اعتبار

فان المناقشة فيه مجال قوله وذلك هو المراد بحصول الصورة فالمراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذ المطابقة

اي في الملاحظة المذكورة في قوله وانت خبير الخ ١٢

واللامطابقة انما يتحققان فيها وهذا يدل على ان مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة كما حققناه قوله ويجب ان يكون الخ وانما اريد تعميم العلم بحيث يشمل التصورات ايضا لان شمول العلم لها ظاهر بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة وشموله للتصديقات المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا لكن اورده بواسطة مقابليها قوله فسر التصور الخ التصور بالتفسير الاول كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق حتى يتعلق بكل شيء ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الاخيرين وان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه المحققون ولذا قيل لا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير

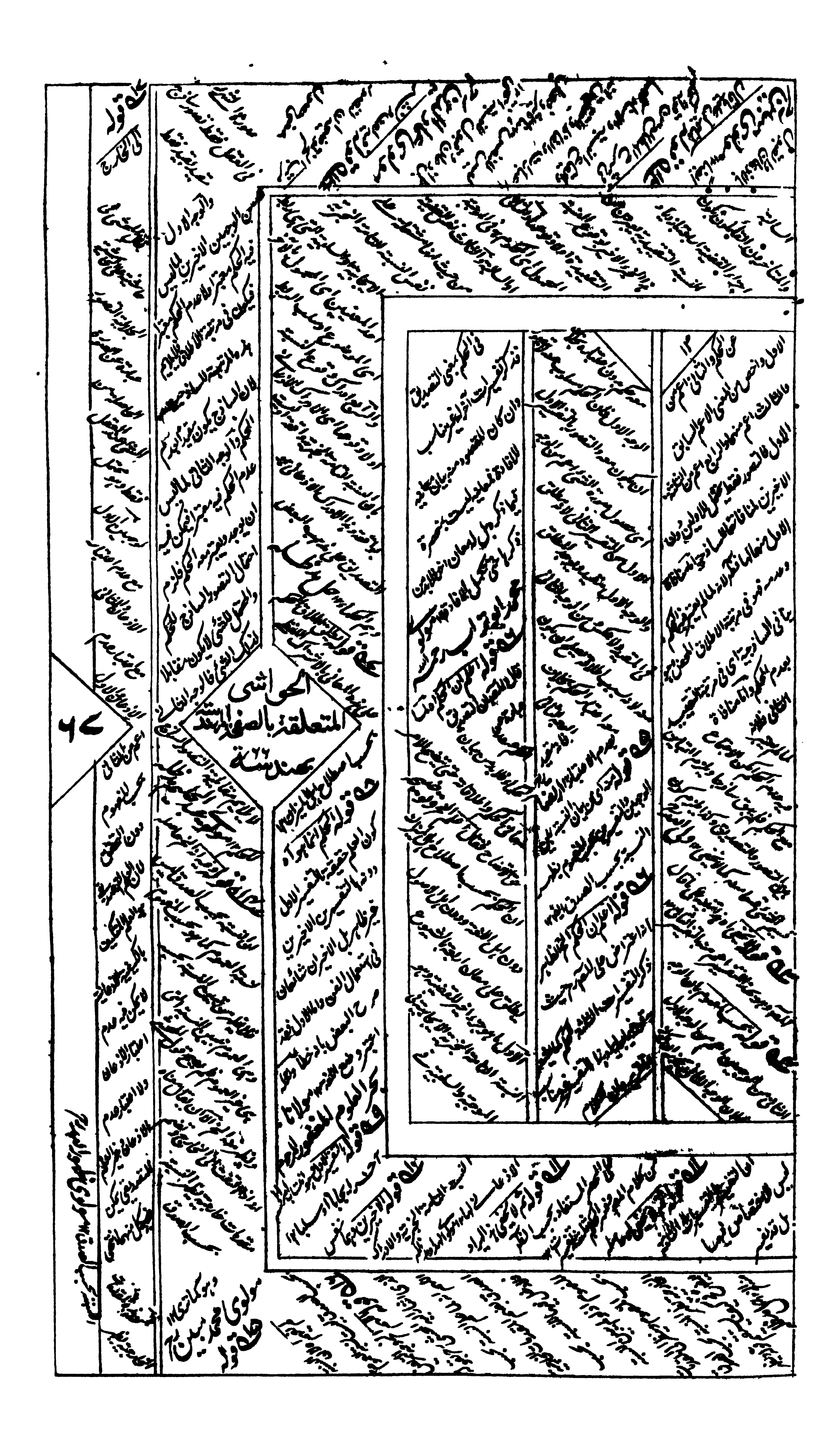
لقائل ان يقول المدركات العالية مع ما فيها من الصور العلمية على التحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء المعلوم ذهنا وخارجا كما يدرك بعض من لا بصيرة له او هم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام مثلا مقدم على بعثة موسى عليه السلام ولو لم يكن فلك ولا حركة ثم انه منسوب الى بداهة الوهم لما دل البرهان على خلافه ١٢ منه لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية ١٢ منه الصورة الحاصلة من الشيء مع اعتبار عدم الحكم والصورة الحاصلة من الشيء مع عدم اعتبار الحكم ١٢ منه على الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم وبعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره ١٢ منه



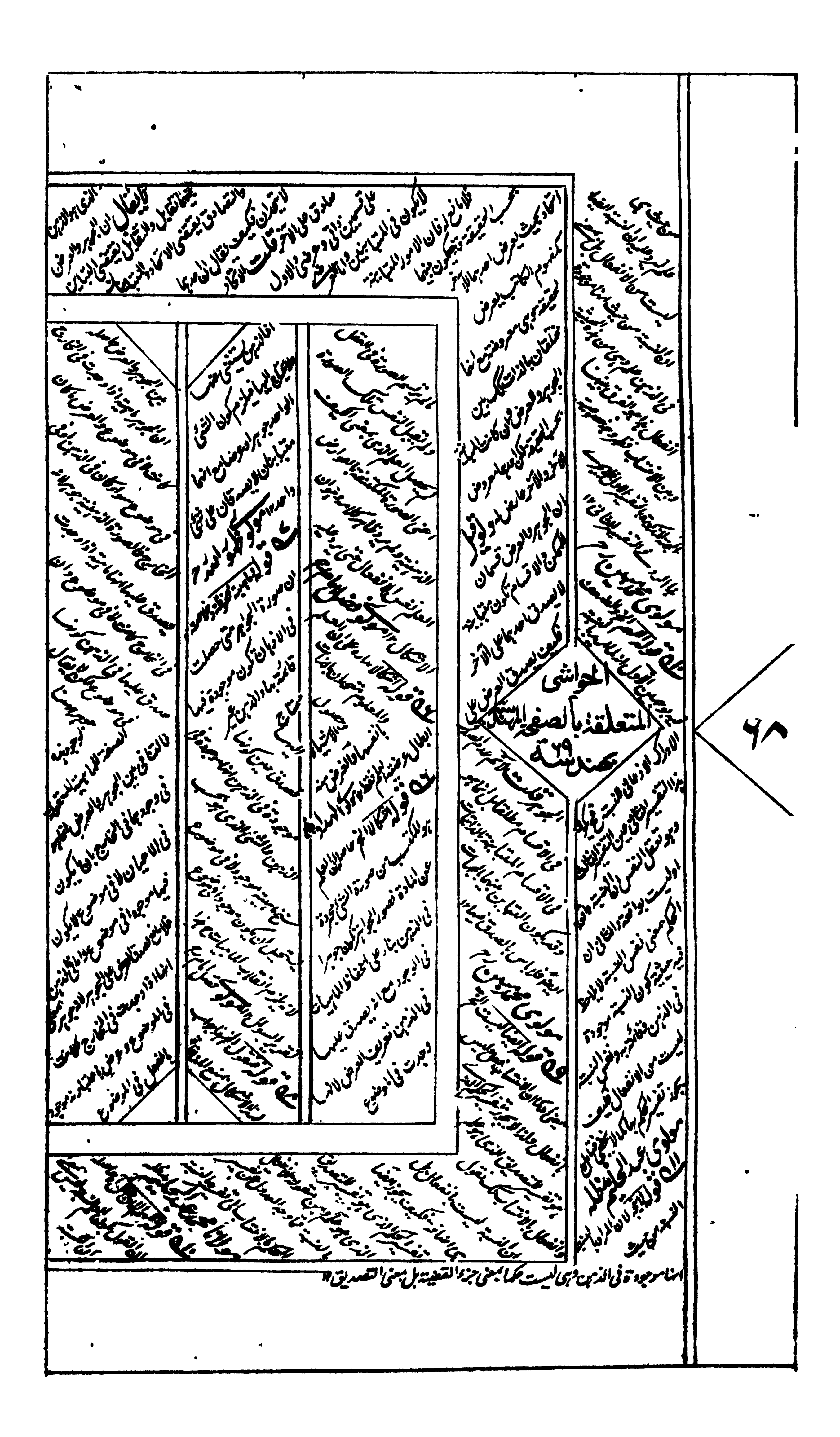
مرادف للعلم وثانيهما انه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدهما حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وهو بهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم واخص منه بالتفسير الاول لانه جاز ان يكون مع اعتبار الحكم وفسر التصديق بامور احدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا

قوله مرادف للعلم اي العلم الذي هو مورد القسمة قوله وهو محتمل لوجهين آه هو غير محتمل للوجهين الآخرين اي حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وعدمه وحصول صورة الشيء مع عدم اعتبار عدم الحكم لعدم ملايمتهما للساذجية ومقابلها الحكم قوله وهو بهذا التفسير آه لا يخفى عليك انه بين النسبة بين الوجهين والتفسيرين بحسب المفهوم ويظهر منه بحسب الصدق ايضا قوله احدها بانه عبارة عن الحكم اعلم ان الحكم يطلق على معان اربعة الاول جزء القضية اي وقوع النسبة او لا وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على ربط احد المعنيين بالاخر وسلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض قوله وفسر الحكم آه الحكم انما هو بالتفسير الاول على الحقيقة وبالتفسيرين الاخيرين على المجاز ثم لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع

فيه لف ونشر مرتب لتعلق الاول بالاول والثاني بالثاني ١٢ منه وفيه انه لم يفهم من تبيين النسبة بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ويظهر منه بحسب الصدق ايضا الا ان يقال لما بين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج النسبة بحسب الصدق ١٢ منه

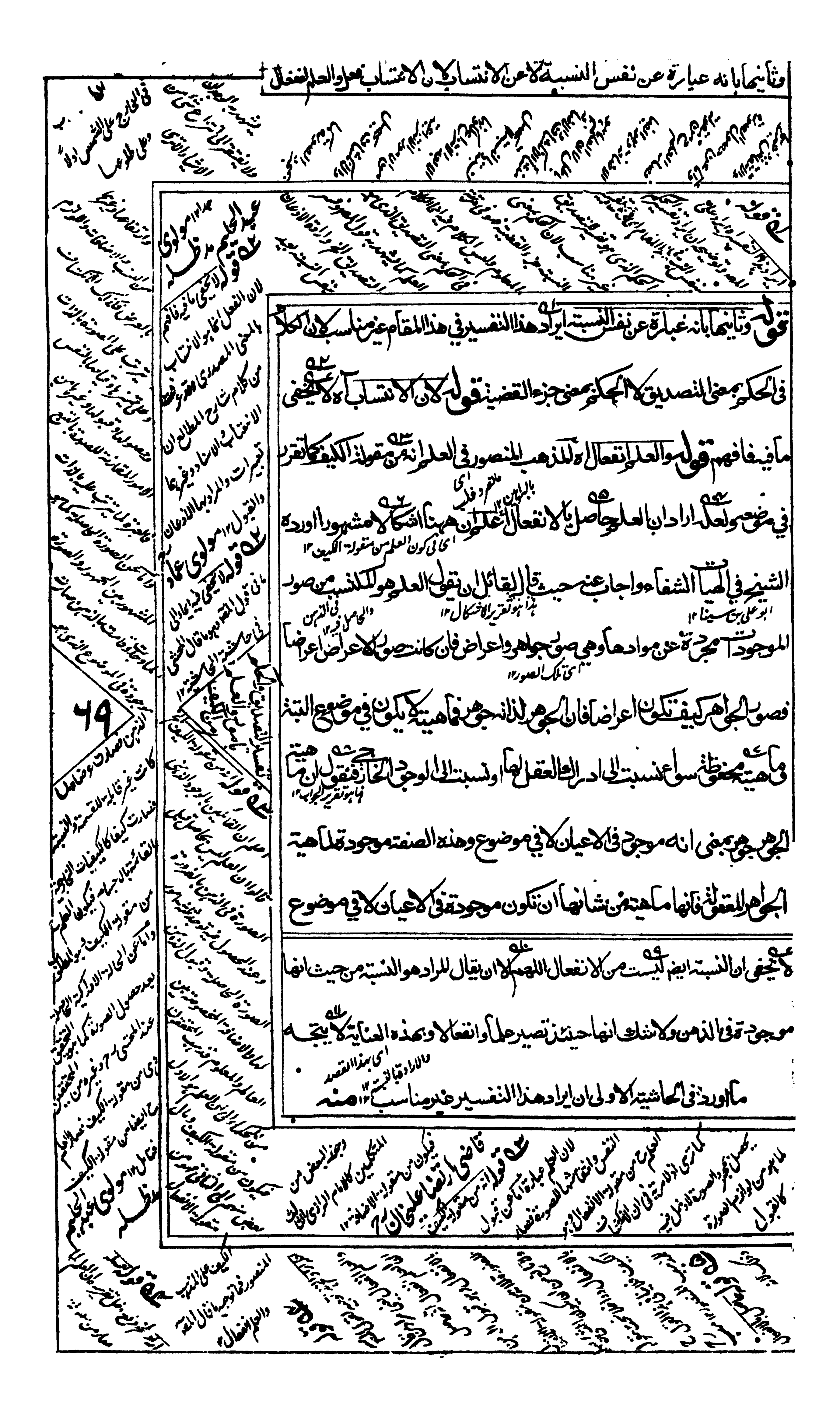


الحواشی المتعلقة بالصفحة ٦٦



الحواشي
المتعلقة بالصفحة ٦٩
عند سنة

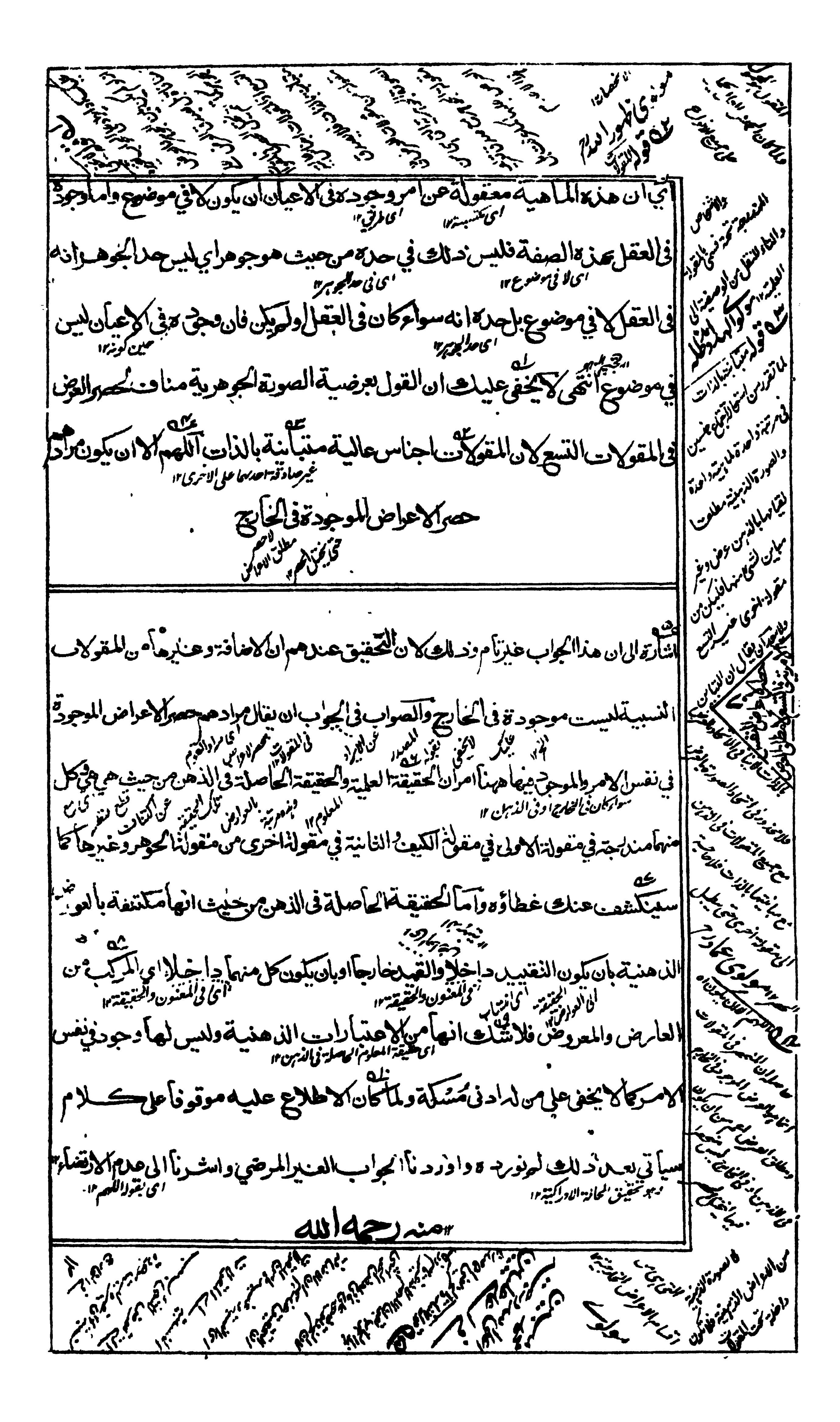
اسنا موجودة في الذهن وهي ليست حكما بمعنى جزء القضية بل بمعنى التصديق ١٢



وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب نحو العلم انفعال

قوله وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب لان الكلام
في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية قوله لان الانتساب الخ لا يخفى
ما فيه فافهم قوله والعلم انفعال الخ للمذهب المنصور في العلم انه من مقولة الكيف كما تقرر
في موضعه ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا اورده
الشيخ في الهيات الشفاء واجاب عنه حيث قال القائل ان يقول العلم هو المكتسب من صور
الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا
فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا يكون في موضوع البتة
وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية
الجوهر جوهر بمعنى انه موجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية
الجواهر المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع

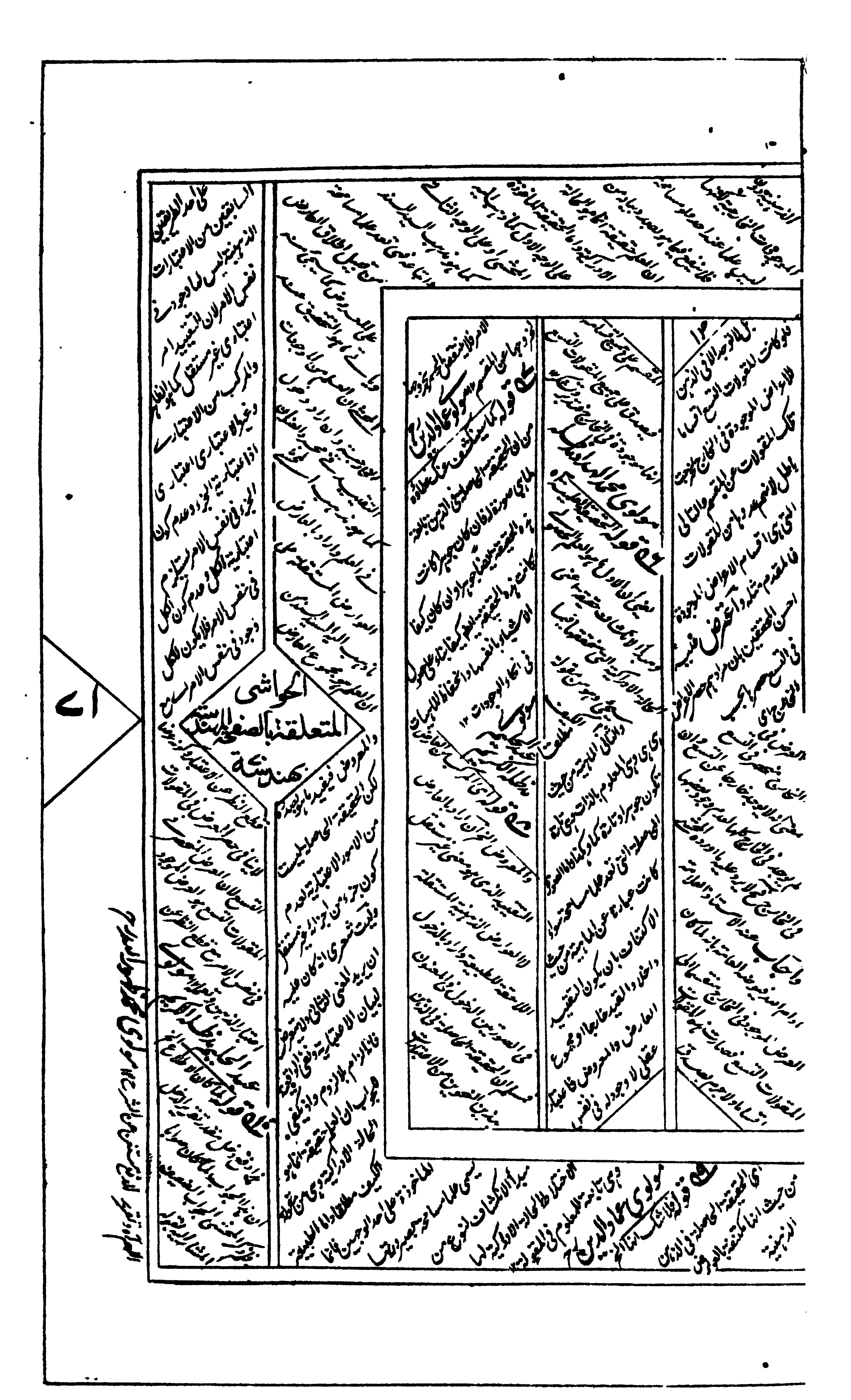
لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد هو النسبة من حيث انها
موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ تصير علما او انفعالا وبهذه العناية لا يتجه
ما اورد في الحاشية الاولى ان ايراد هذا التفسير غير مناسب ١٢ منه



أي ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده
في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه
في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل ولم يكن فان وجوده في الاعيان ليس
في موضوع انتهى لا يخفى عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض
في المقولات التسع لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات اللهم الا ان يكون مرادهم
حصر الاعراض الموجودة في الخارج

اشارة الى ان هذا الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات
النسبية ليست موجودة في الخارج والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة
في نفس الامر والموجود ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي هي وكل
منهما مندرجة في مقولة الاولى في مقولة الكيف والثانية في مقولة اخرى من مقولات الجوهر وغيرها كما
سينكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض
الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كل منهما داخلا اي المركب من
العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في نفس
الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام
سياتي بعد ذلك لم نورده واوردنا الجواب الغير المرضي واشرنا الى عدم الارتضاء

منه رحمه الله



الحواشي المتعلقة بالصفحة السابقة

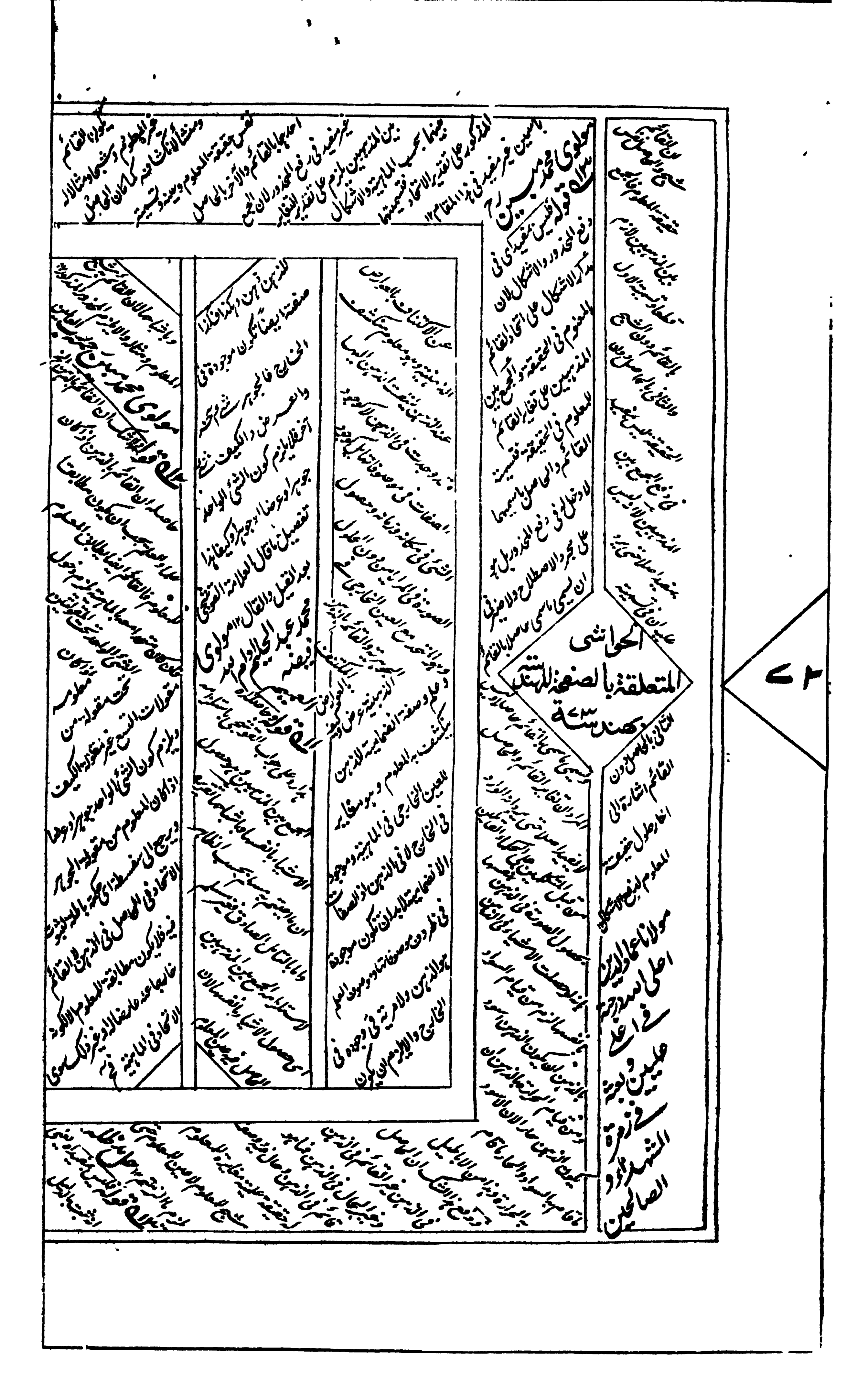
بهندشة

على احد الطرفين السابقين من الاعتبارات الذهنية ليس لها وجود في نفس الامر لان التقييد امر اعتباري غير مستقل كما هو الظاهر والمركب من الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري اذ اعتبارية الجزء وعدم كون الجزء في نفس الامر يستلزم اعتبارية الكل وعدم كون الكل في نفس الامر فلا يكون للكل وجود في نفس الامر

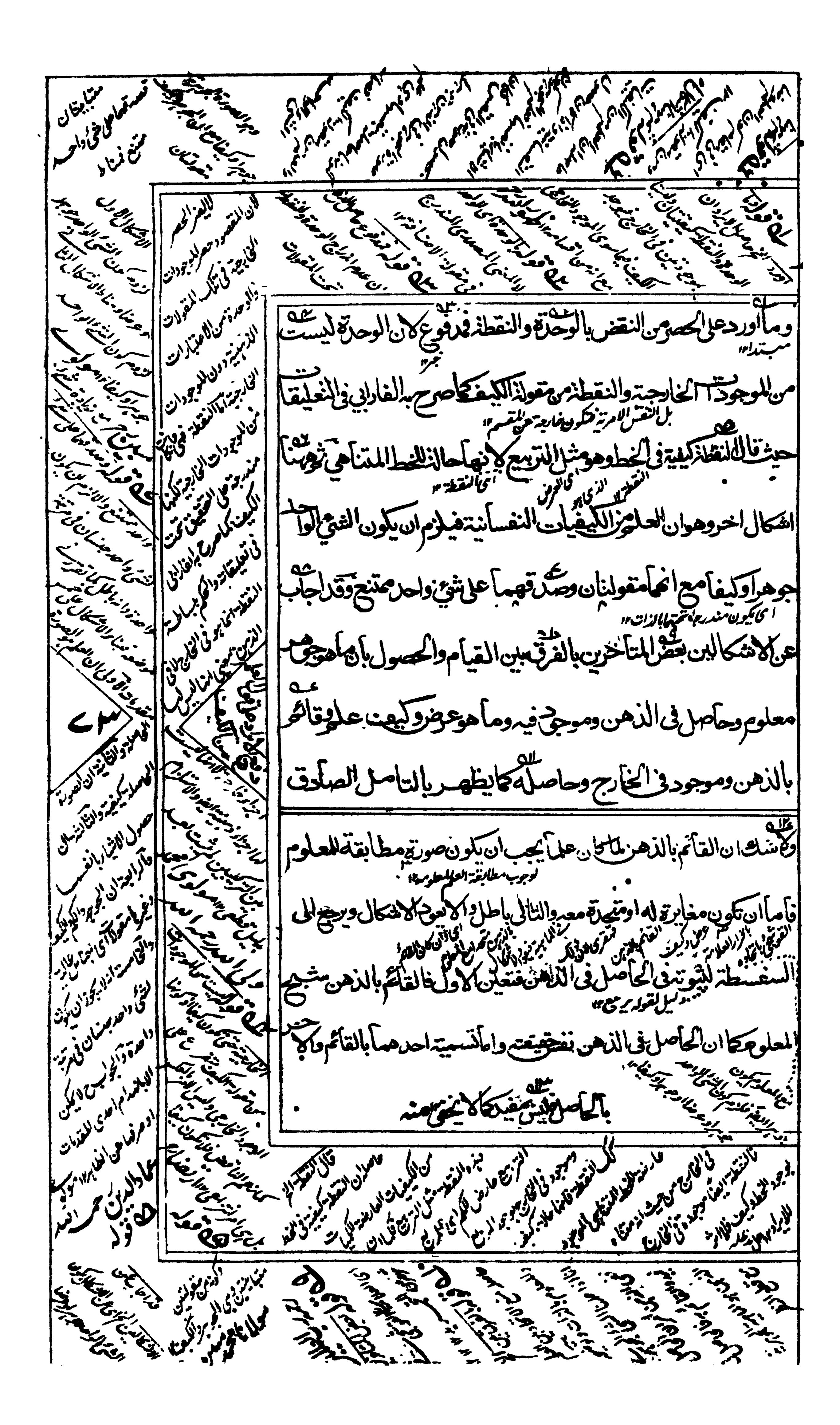
١٢ بل لا توجد الا في الذهن فلو كانت المقولات التسع اقساما للاعراض الموجودة في الخارج لزم تلك المقولات عن القسم والتالي باطل لانحصار وبيان المقولات التي هي اقسام الاعراض الموجودة فالمقدم مثله واعترض عليه احسن المحققين بان مرادهم حصر الاعراض في التسع حصر الجنس والنوع اي

قوله كما ينكشف عنك مولوي عماد الدين

قوله التحقيق العلمي مولوي محمد اعلم

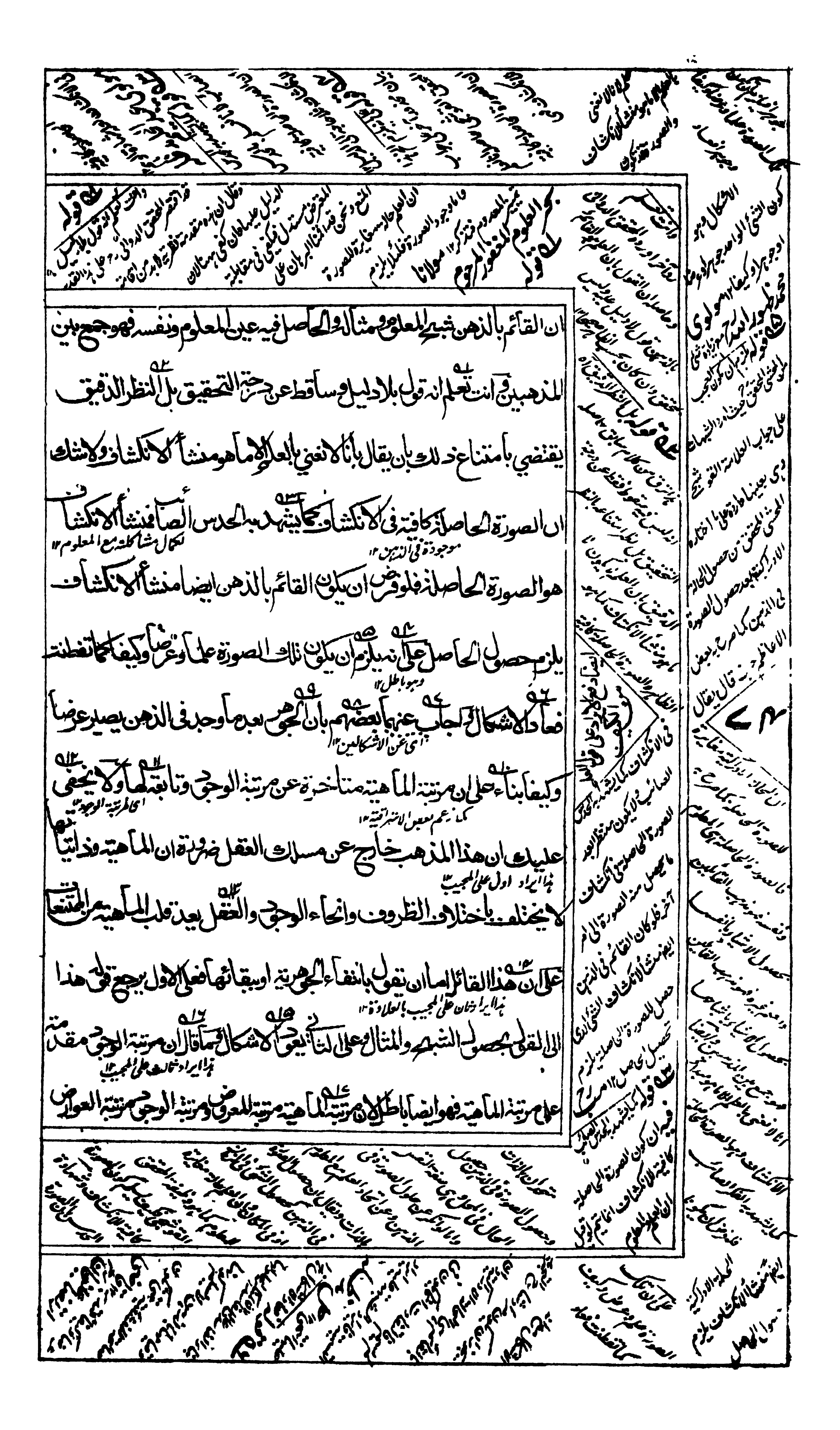


٧٢
الحواشي المتعلقة بالصفحة

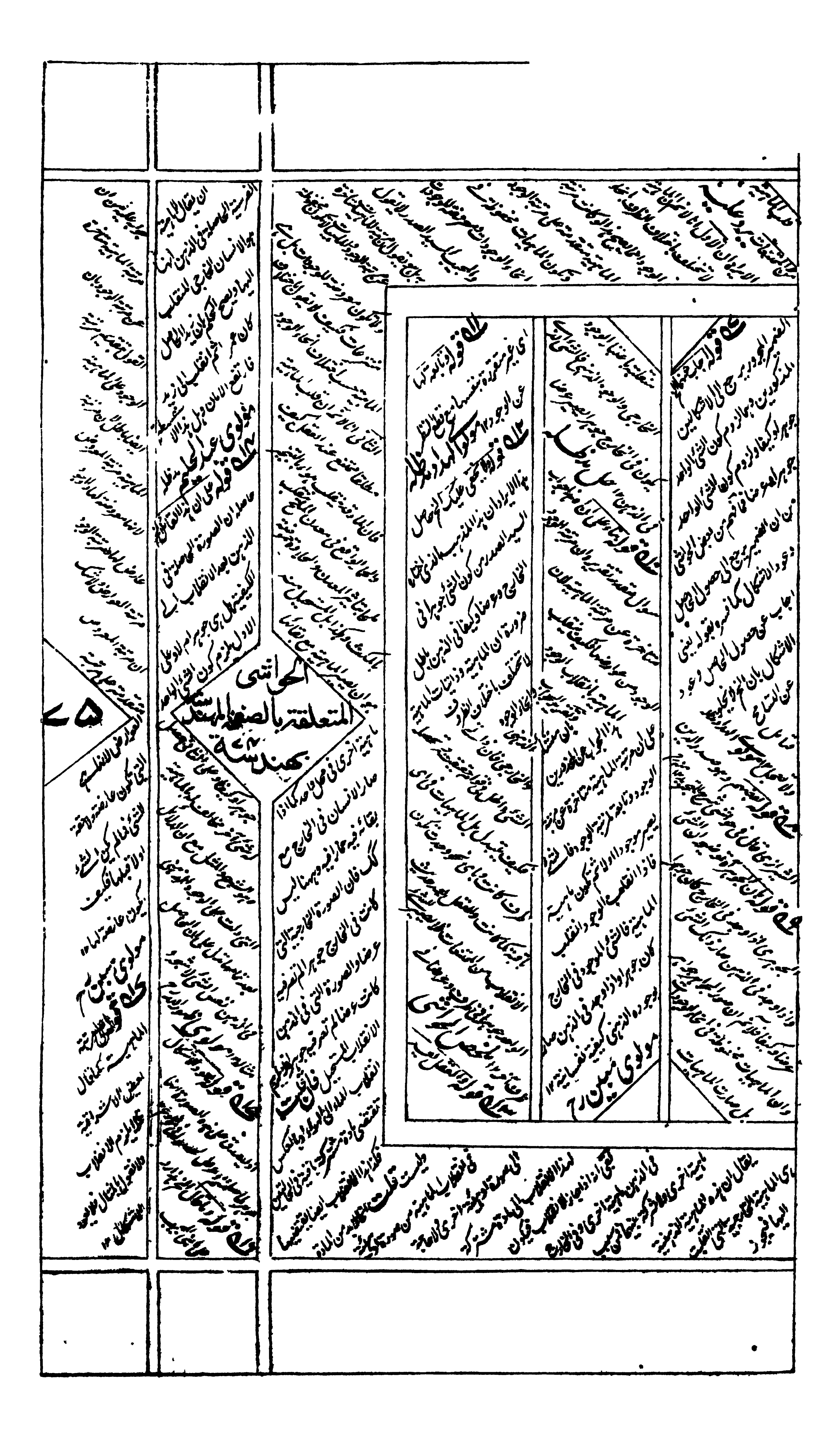


وما اورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة فمدفوع لان الوحدة ليست
من الموجودات الخارجية والنقطة من مقولة الكيف كما صرح به الفارابي في التعليقات
حيث قال النقطة كيفية في الخط وهو مثل التربيع لانها حالة للخط المتناهي ثم هنا
اشكال اخر وهو ان العلم من الكيفيات النفسانية فيلزم ان يكون الشيء الواحد
جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان وصدقهما على شيء واحد ممتنع وقد اجاب
عن الاشكال الاول بعض المتاخرين بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر
معلوم وحاصل في الذهن وموجود فيه وما هو عرض وكيف علم وقائم
بالذهن وموجود في الخارج وحاصله كما يظهر بالتامل الصادق

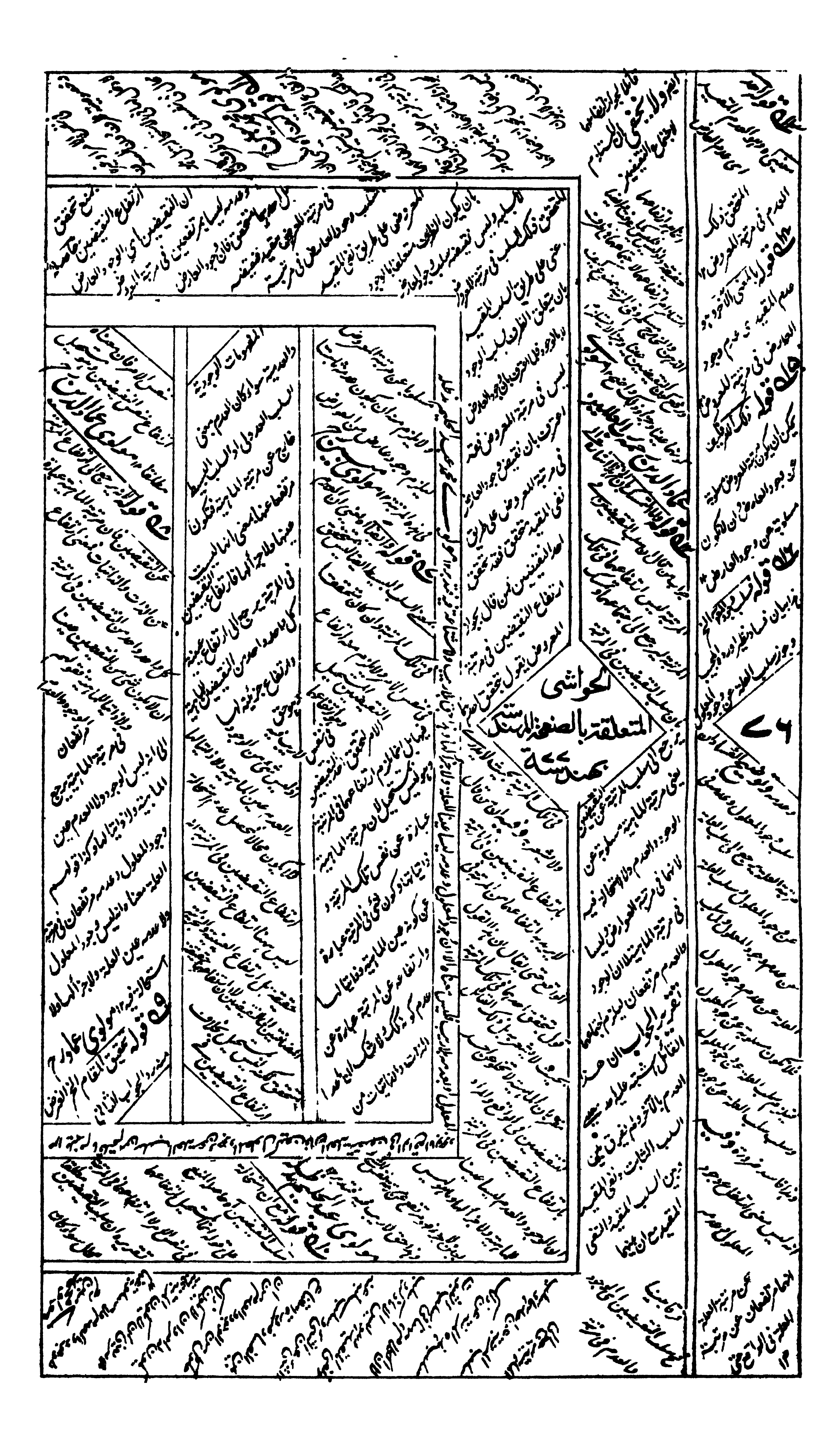
ولا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورته مطابقة للمعلوم
فاما ان تكون مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل والا يعود الاشكال ويرجع الى
السفسطة لثبوته في الحاصل في الذهن فتعين الاول فالقائم بالذهن شبح
المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقته واما تسمية احدهما بالقائم والآخر
بالحاصل فليس بمفيد كما لا يخفى منه



ان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو جمع بين
المذهبين وانت تعلم انه قول بلا دليل وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق
يقتضي بامتناع ذلك بان يقال بانا لا نعني بالعلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا شك
ان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به الحدس الصائب فمنشأ الانكشاف
هو الصورة الحاصلة فلو فرض ان يكون القائم بالذهن ايضا منشأ الانكشاف
يلزم حصول الحاصل على انه يلزم ان يكون تلك الصورة علما او عرضا وكيفما انقطعت
فعاد الاشكال الذي اجاب عنه بما بعضهم بان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا
وكيفا ابتناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ولا يخفى
عليك ان هذا المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها
لا يختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود والعقل يعد قلب الماهية من الممتنعات
على ان هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية او بقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا
الى القول بحصول الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال فما قال ان مرتبة الوجود مقدمة
على مرتبة الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض



الحواشي
المتعلقة بالصفحة المتقدمة
٧٥


الحواشي
المتعلقة بالصفحة

ولاشك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العوارض

لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بل

يكون عدمه في تلك المرتبة والا لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول

العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب

البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاع النقيضين في نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما في المرتبة

وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع وجود المعلول وعدمه في مرتبة وجود العلة

يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه وهذا كما تراه ليس بمحال وتحقيق المقام ان نقيض الوجود في المرتبة سلب

وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا السلب الوجود المتحقق في تلك السلب فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس

في المرتبة هو بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول

بتحقق احدهما فيها من حيث لا يدري به مع ان استحالة سلب النقيضين ليس بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو في نفسه

محال في اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك

الظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه ويتحقق سلب سلب الوجود فيه عند نفي سلبه عنه واما

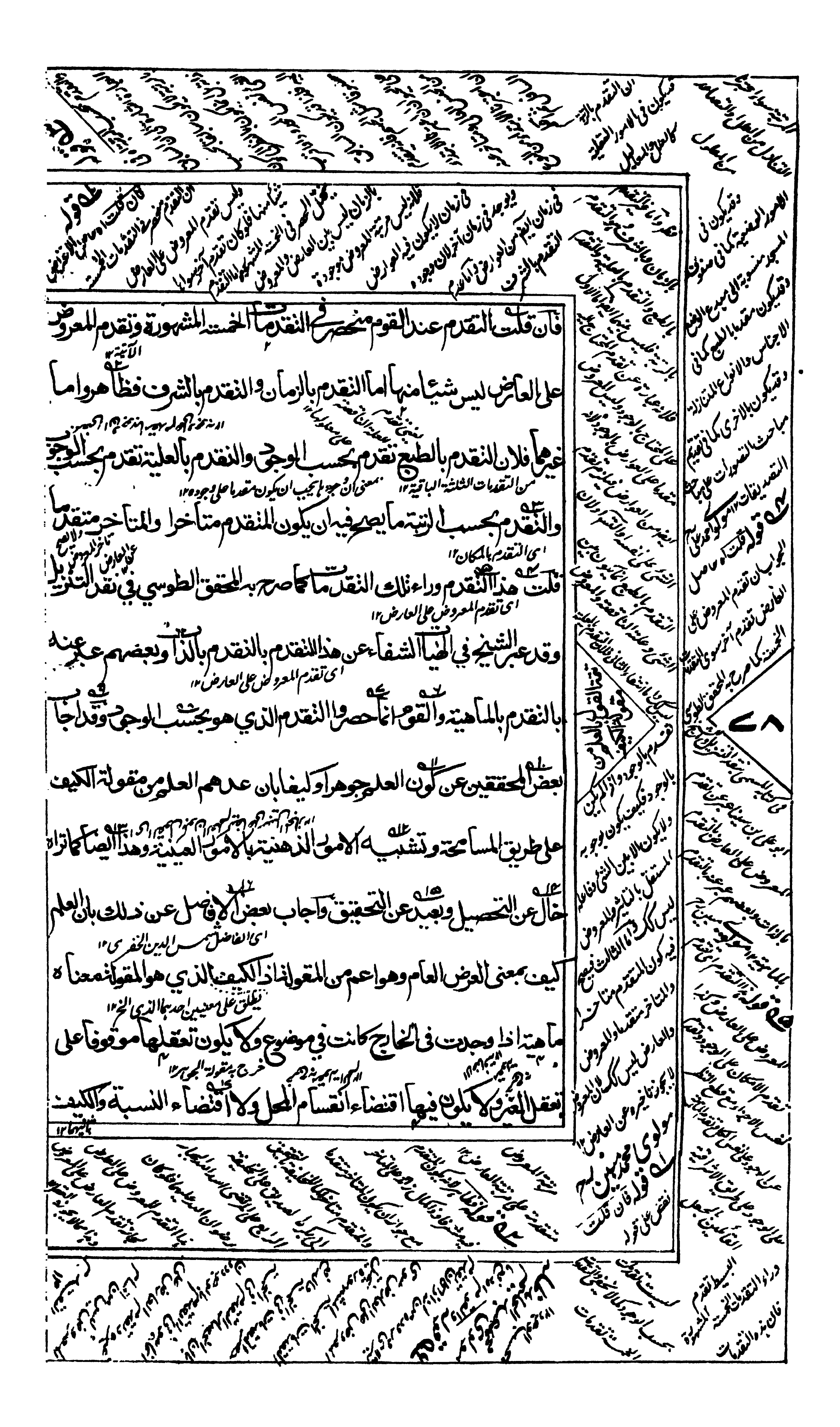
التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه

معنى العدم بالمعنى الاخر لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الثابت

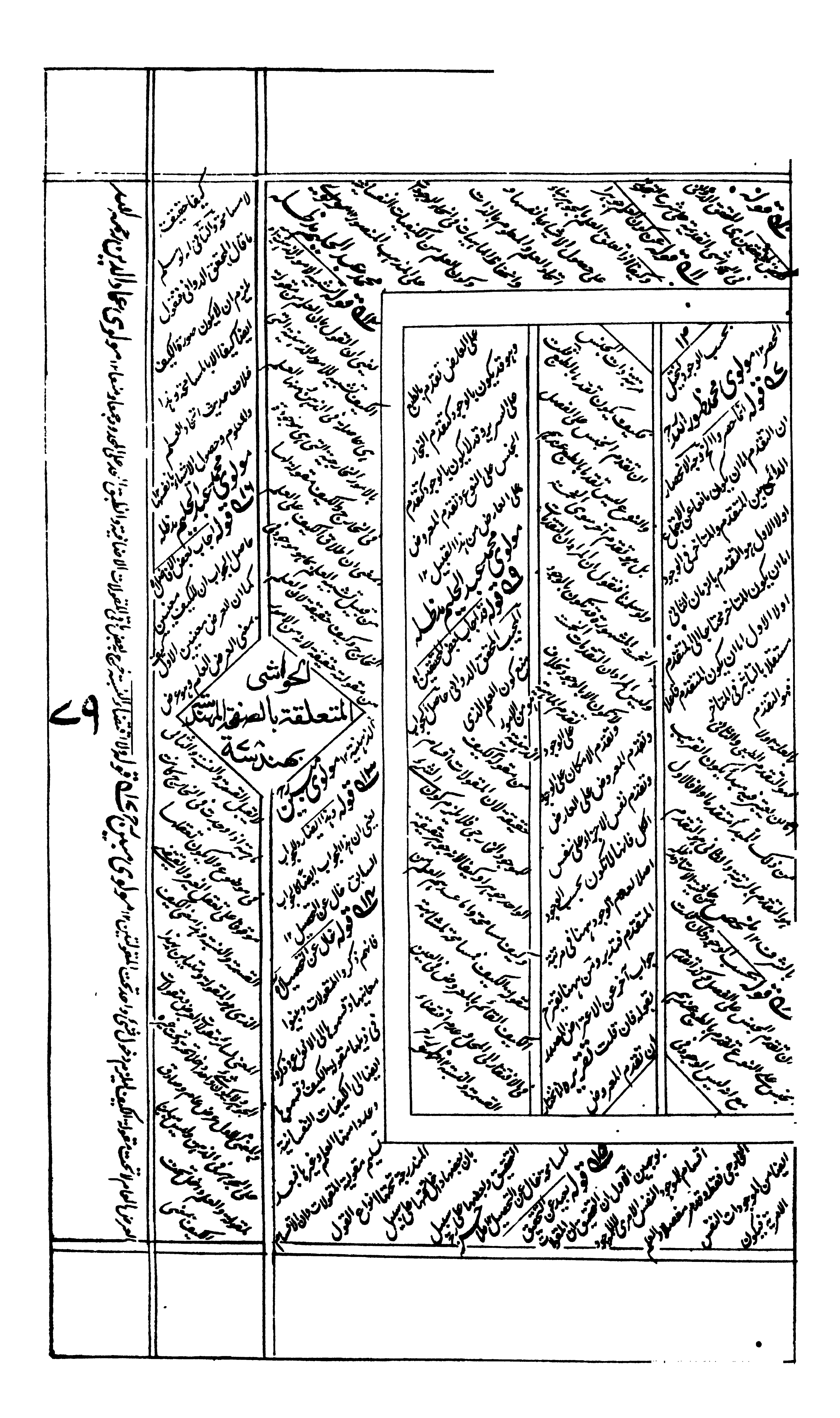
والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلبهما عنه

وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم عن ان يكون له مرتبة لا يكون لذلك الامر سلب وجود

المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه ١٢ منه



فان قلت التقدم عند القوم منحصر في التقدمات الخمسة المشهورة وتقدم المعروض
على العارض ليس شيئا منها اما التقدم بالزمان والتقدم بالشرف فظاهر واما
غيرهما فلان التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود والتقدم بالعلية تقدم بحسب الوجوب
والتقدم بحسب الرتبة ما يصح فيه ان يكون المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما
قلت هذا التقدم وراء تلك التقدمات كما صرح به المحقق الطوسي في نقد التنزيل
وقد عبر الشيخ في الهيات الشفاء عن هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه
بالتقدم بالماهية والقوم انما حصروا التقدم الذي هو بحسب الوجود وقد اجاب
بعض المحققين عن كون العلم جوهرا وكيفا بان عدهم العلم من مقولة الكيف
على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وهذا ايضا كما تراه
خال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق واجاب بعض الافاضل عن ذلك بان العلم
كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من المقولة اذ الكيف الذي هو المقولة معناه
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على
تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والكيف



الحواشي المتعلقة بالصفحة المشتملة بهندسة

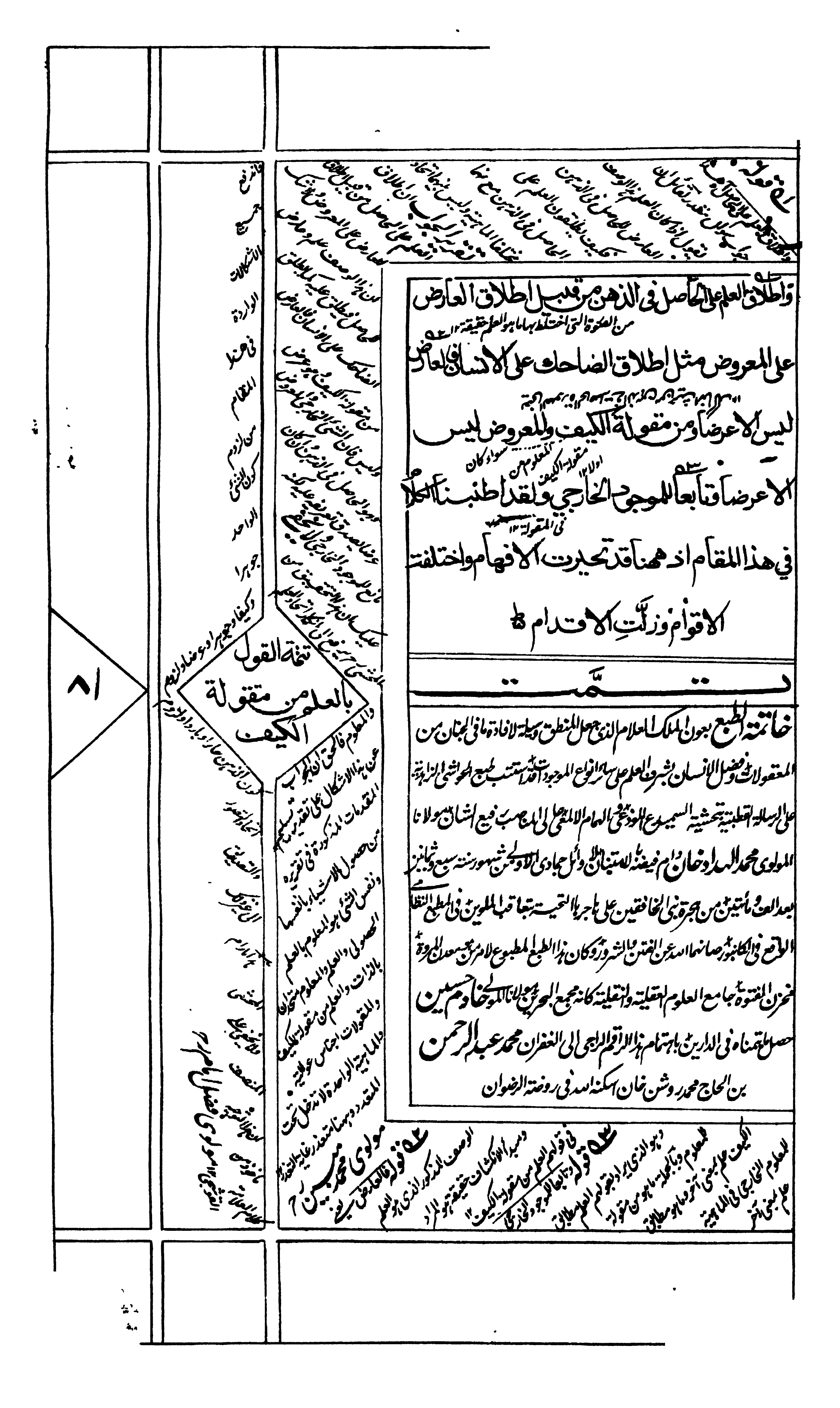
١٣ قوله إنما حصر والأمه وجه الانحصار ان التقدم إما أن يكون مانعا عن الاجتماع بين المتقدم والمتأخر في الوجود أولا الأول هو التقدم بالزمان والثاني إما أن يكون المتأخر محتاجا إلى المتقدم أولا الأول إما أن يكون المتقدم فاعلا مستقلا بالتأثير في المتأخر فهو التقدم بالعلية ... بحسب الوجود ويحتمل الحصر ١٢ مولوي محمد ظهور الله

... على العارض تقدم بالطبع وهو قد يكون بالوجود كتقدم النجار على السرير وقد لا يكون بالوجود كتقدم الجنس على النوع وتقدم المعروض على العارض من هذا القبيل ١٢ مولوي محمد عبد الحليم مد ظله

١٥ قوله قد اجاب بعض المحققين المجيب المحقق الدواني حاصل الجواب منع كون العلم الذي هو من مقولة الكيف ...



الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة ولا يخفى عليك ان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة او المقدار المتشخص مثلا وانا نقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق الاشياء اذا حصلت في الاذهان يحصل لها وصف وهو ليس بحاصل لها وقت كونها في الاعيان ويحمل ذلك الوصف عليها فيقال مثلا الانسان صورة علمية وعلم ولا شك ان المحمول في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه على تقدير كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الحد والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه فما وجد في الذهن عرض لانه موجود في الموضوع وتابع للموجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا



تتمة القول بالعلم من مقولة الكيف

واطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعارض ليس الا عرضا من مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا تابعا للموجود الخارجي ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام واختلفت الاقوام وزلت الاقدام

تمت

خاتمة الطبع بعون الملك العلام الذي جعل المنطق وسيلة لافادة ما في الجنان من المعقولات وفضل الانسان بشرف العلم على سائر انواع الموجودات فقد استتب طبع الحواشي الزاهدية على الرسالة القطبية بتحشية السميدع اللوذعي الهمام الالمعي عالي المناصب رفيع الشان مولانا المولوي محمد الله داد خان دام فيضه للمستفيدين في اوائل جمادي الاولى من شهور سنة سبع وثمانين بعد الالف ومائتين من هجرة نبي الخافقين على هاجرها التحية بتعاقب الملوين في المطبع النظامي الواقع في الكانپور صانهما الله عن الفتن والشرور وكان هذا الطبع المطبوع لامر من هو معدن المروة ومخزن الفتوة جامع العلوم العقلية والنقلية كانه مجمع البحرين مولانا المولوي خادم حسين حصل ما تمناه في الدارين باهتمام هذا الراقم الراجي الى الغفران محمد عبد الرحمن بن الحاج محمد روشن خان اسكنه الله في روضة الرضوان

العذر عند كرام الناس مقبول

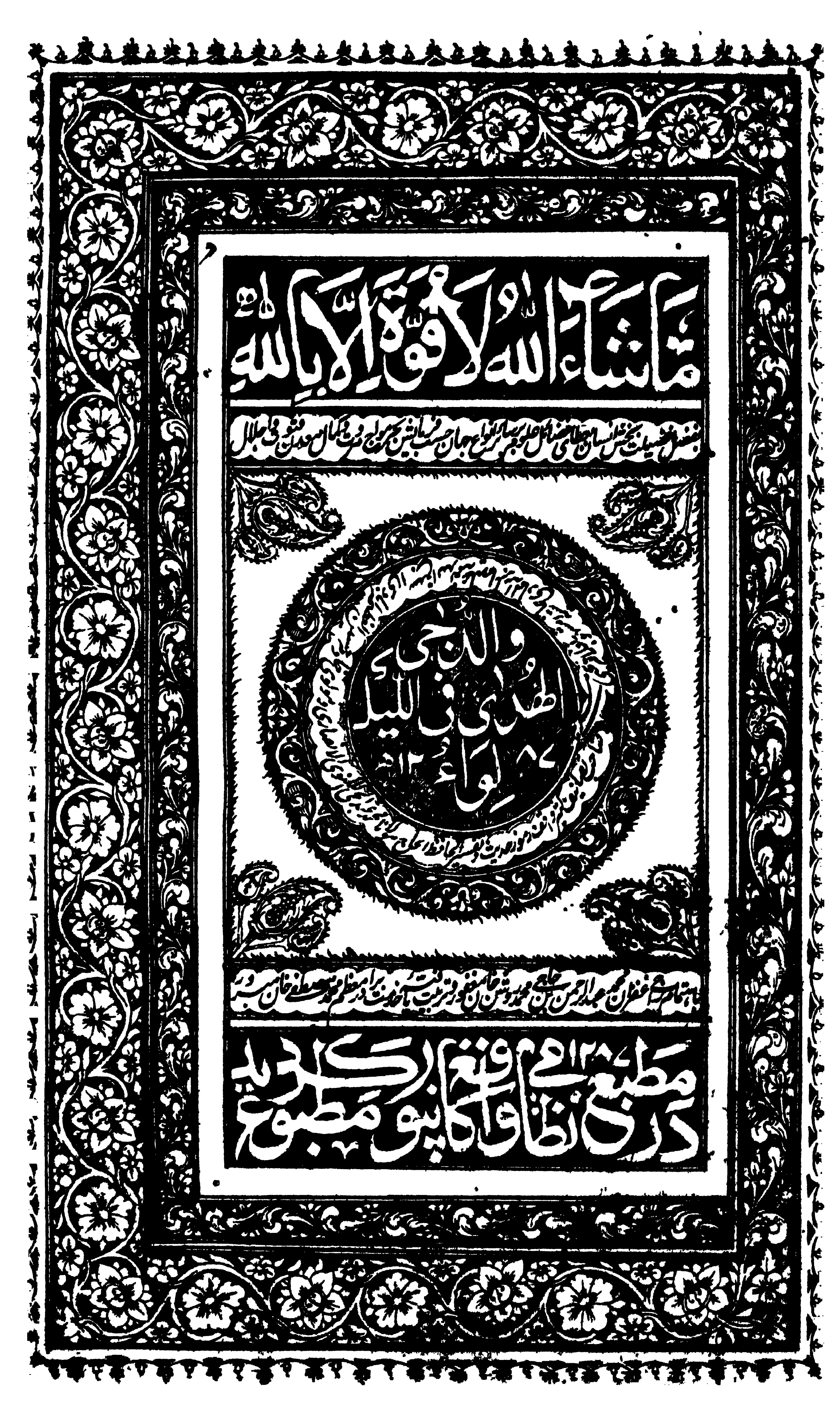
اعلموا ايها الطلاب انه لما فرغ النساخ من نسخ هذا الكتاب بخط كاتبه عند هذا الاقل من افراد الانسان فعاينت فيه نوعا من الخلل والنقصان **اما الاول** فهو انه حرر بعد الاسم النعيم مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم مدظله وعم فيضه اوغيره مما يدل على حياة المغيضة لفيضه العميم مقام رحمه الله وادخله الله جنات النعيم **وعذره** جعل الكاتب لمجاورة مولانا الممدوح بجوار رحمة ربه الغفور الرحيم ولو اعتذر من قبله لدفع هذا الخطر بانه ايماء الى نيله مقام الشهداء الذين في حقهم قال عز من قائل ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ لانه رحمه الله مات مريضا ومن مات مريضا مات شهيدا بالحديث لامكن **واما الثاني** فانه في بعض المقام ترك من اول اعلام الاعلام ما يدل على التعظيم والاكرام **فعذره** بانه التزم ابتداء كل حاشية من صدر السطر وابتدائه وانتهاءه على انتهائه فلاجل هذا المرام في بعض المواضع لم يسعه المقام لتحرير ما يدل على التكريم والاحترام والمحو والاثبات لاصلاح هذه النقيصة من كل صحائف الكتاب كما علم في غاية الاشكال فلا جرم بحكم الضرورة تركت على الحال فان الضرورات تبيح المحذورات ﴿وَاللَّهُ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾

كشف الرموز المرقومة في الحواشي الكاشفة للخبايا والغواشي

الرمز	البيان
بحر	مكني من هامش بحر العلوم مولانا عبد العلي المرحوم غفر له الله الحي القيوم
حسن	رمز من حاشية ملا حسن افيض عليه شآبيب الرحمة والمنن
عماد	شارح عن شرح مولانا عماد الدين اعلى الله درجته في اعلى عليين
مب	كناية من تعليقات مولانا محمد مبين بعثه الله في زمرة الشهداء والصالحين
ظهور	مشعر عن الحل لمولانا ظهور الله برد الله مضجعه وطاب ثراه
ولي	اشارة الى تحرير مولانا ولي الله جعل الله الجنة مثواه
فضل	تنبيه على افادات مولانا فضل امام صير له الله دار المقامة دار السلام
احمد	اشعار عن حواشي قاضي احمد علي السنديلي غفر له الله العلي
رستم	منبئ عن تحريرات مولانا رستم علي عفا عنه الله القوي
ارتضا	كاشف عن شرح قاضي ارتضا عليخان اسكنه الله بحبوحة الجنان
عبد حل	مرموز لحل الحافظ الحاج مولانا محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم
ملخص	ايماء الى خلاصة الحواشي للعلماء الاعلام اقامهم الله في وسط دار السلام
الهداد	مشار به الى فوائد جديدة وعوائد مفيدة لمولانا الهداد خان دام الله ظله وفيضه بالجود والاحسان

الالتماس

مولوي عماد ... ١٢٨


ما شاء الله لا قوة الا بالله
لوامع الهدی فی اللیل والدجی ۱۲۸۷
در مطبع نظامی واقع کانپور ۱۲۸۷ مطبوع گردید



بسم الله الرحمن الرحيم

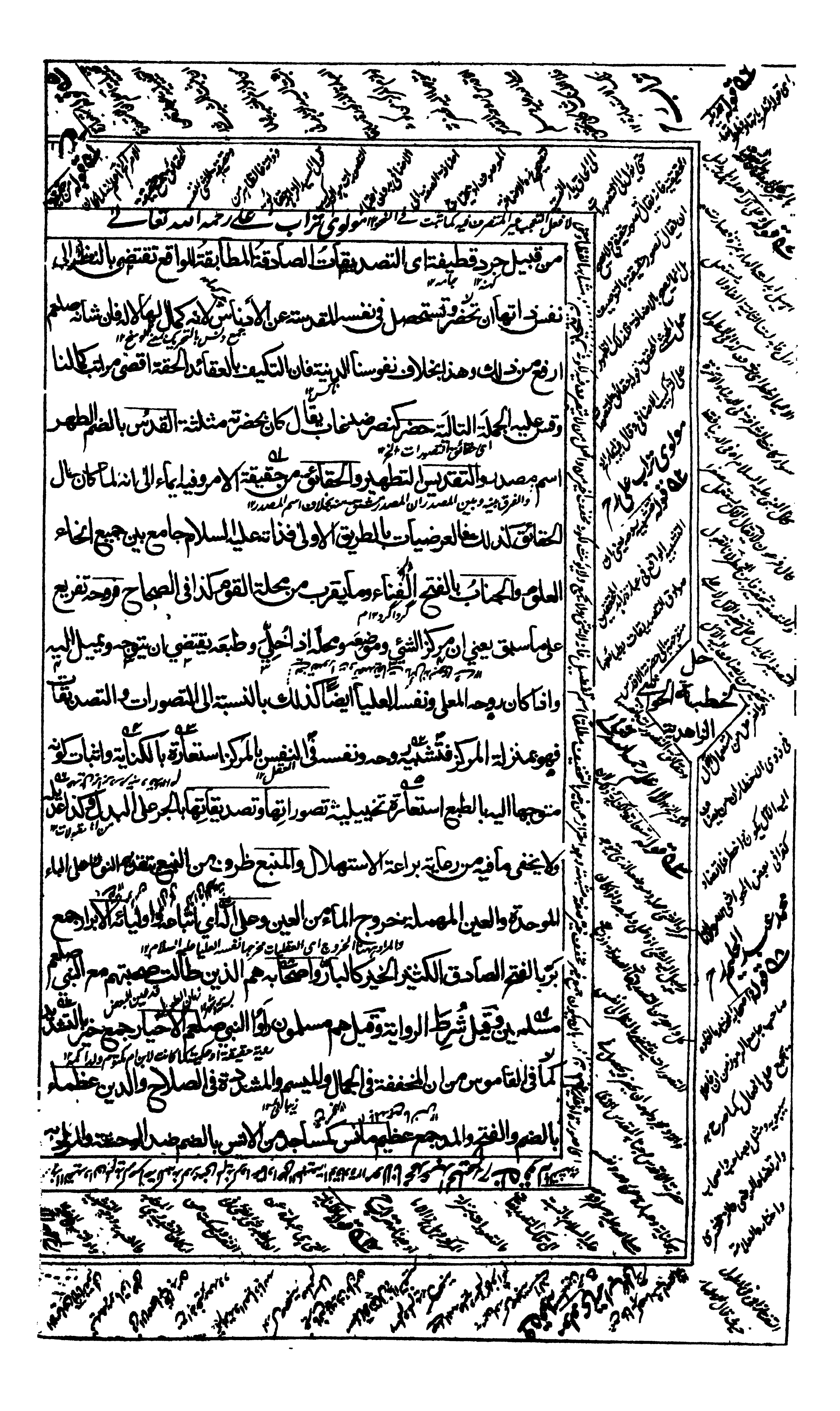
الخطبة في الحمد والنعت ووجه التاليف

يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فيا ايها الذين صلوا عليه وسلموا تسليما لتنالوا من عند ربكم الكريم جنة ونعيما وبعد فيقول العبد الضعيف الذي لا خلاق له من الحسنات ولا بضاعة له الا السيئات غلام يحيى بن نجم الدين البهاري جعل الله وجوههما ناضرة الى ربهما ناظرة [illegible] لما كانت قد صرفت حينا من الدهر في غوص الفرائد في التوم والدرر تحضيضها تقاة من بحار العلوم والحكم الدالية من بين الاسم [illegible] الذكاوة والفطانة اساس الكرم والكرامة قمقام اذكياء العصر همام كملاء الدهر فص خاتم الشريعة نقاد جواهر الطريقة باب مدينة العلم الاجل والاذكى مولانا ابا لب اسد الجونفوري سدده الله تعالى شعرا لا يدرك الواصف للطرى خصا



حل خطبة الحواشي الزاهدية

وان يلك سابقا في كل ما وصفا به ثم رايت في تعليقات السيد الزاهد على
الرسالة القطبية من المغلقات ما يضيق القرائح الذكية ريثما الرجم احد حوم ارتفاع
سدفه ولم يصنع بشر مصباحا دون عتبته فاختلج في صدري ان اكدح فيما يغنيه عن
المفتاح بالافتتاح ويبعده عن المصباح بالاصباح الا ان قلة بضاعتي قد يثبطني عن التجاسر
على هذا المرام وضيق باعي يعوقني عن الانتصاب في هذا المقام حتى التمس به من فرط غبته
مرة بعد اخرى اخي واعز حيوة الصدري الشيخ علم الهدى متعه الله تعالى بما ينفعه و
بعده عما يضره ولم اجد طي الكشح عنه جيدا وحريا فاقدمت عليه داعيا من الله رشدا
وسبيلا فجاء بحمد الله مصباح الدجى بل للفرقان الشمس والضحى سميته بلواء الهدى
في الليل والدجى والله اسئل ان يجعله محدودا ما دام خيام العلم معمودا وهو حسبي ونعم الوكيل
ونعم المولى ونعم الكفيل قوله الحمد هو الشكر وقضاء الحق والحكمة بالكسر العدل والعلم
البالغة اي الجيدة في القاموس شيء بالغ اي جيد والحجة بالضم البرهان والمراد به ههنا
اما العموم او الخصوص وهو القران فانه برهان لاثبات رسالة الرسول صلعم من
عند ربه الساطعة المرتفعة العظيم وكذا العميم من صيغ المبالغة بحر وعلى انجار على الله
وما بعده فاعل المشاكلة الخطب والامر والاحسان ضد الاساءة في الصحاح كل من ولي امر
واحد فهو وليه الخير ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل مثلا والتوفيق دست داعي كسي را
بكاري كذا في الصراح الا فاضة الافراغ الماء وصبه والصلوة هي حسن الثناء من الله تعالى على
رسوله صلعم كذا في القاموس والسلام السلامة والبراءة من العيوب وصوادق التصديقات



لا تعمل التعجب غير المنصرف فيه كما ثبت في النحو ١٢ مولوي تراب علي رحمه الله تعالى

حل خطبة الحواشي الزاهدية

من قبيل جرد قطيفة اي التصديقات الصادقة المطابقة للواقع تقتضي بالنظر الى
نفس ذاتها ان تحضر وتستحصل في نفسه المقدسة عن الادناس لانه كمال لها والا فان شانه صلعم
ارفع من ذلك وهذا بخلاف نفوسنا البدنية فان التكيف بالعقائد الحقة اقصى مراتب كمالنا
وقس عليه الجملة التالية حضر كنصر ضد غاب يقال كان بحضرته مثلثة القدس بالضم الطهر
اسم مصدر والتقديس التطهير والحقائق جمع حقيقة الامر وفيه ايماء الى انه لما كان حال
الحقائق كذلك ففي العرضيات بالطريق الاولى فهذا تعليله السلام جامع بين جميع انحاء
العلوم والجناب بالفتح الفناء وما يقرب من محلة القوم كذا في الصحاح فوجه تفريع
على ما سبق يعني ان مركز الشيء موضعه ومحله اذا خلي وطبعه يقتضي ان يتوجه ويميل اليه
واذا كان روحه المعلى ونفسه العليا ايضا كذلك بالنسبة الى التصورات والتصديقات
فهو بمنزلة المركز فتشبيه روحه ونفسه في النفس بالمركز استعارة بالكناية واثبات كونه
متوجها اليه بالطبع استعارة تخييلية تصوراتها وتصديقاتها بالجر على البدل كذا عن
ولا يخفى ما فيه من رعاية براعة الاستهلال والمنبع ظرف من النبع بتقديم النون على الباء
الموحدة والعين المهملة خروج الماء من العين وعلى آله اي اتباعه واوليائه الابرار جمع
بر بالفتح الصادق الكثير الخير كالبار واصحابه هم الذين طالت صحبتهم مع النبي
مسلمين وقيل شرط الرواية وقيل هم مسلمون رأوا النبي صلعم الاخيار جمع خير بالتشديد
كما في القاموس من ان المخففة في الجمال والميسم والمشددة في الصلاح والدين عظماء
بالضم والفتح والمد جمع عظيم مانس كسلجمن الانس بالضم ضد الوحشة والمراد



بالمجالس فانه موضع الانس اي هم المشار اليهم بالبنان في مجالس اهل القدس وبهما

يضحكين ومرجع رئيس مجالس الانس اي المجلس مع العالم الروحانية هداة جمع هاد

كحماة جمع حام اي حافظ مراسم من الوسم اي العلامة اي هم هداة طريق يوصل الى

مرتبة العلم واليقين بالحدية ذاته تعالى وحقية اوامره ونواهيه ومعالم جمع معلم

ما يستدل به على شيء وهي ههنا القرآن والشرائع الملة والدين بمعنى واحد وهو

وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الخير من مصالح الدنيا والاخرة و

اما بالفتح معروف بعد من الظروف الزمانية مبني على الضم والعناية من عني بالقول كذا اراد

لا من عناه الامر عناية اهمه ولم يقل بدله الاعانة كما هو الظاهر اشعارا بان للاعانة على

الشيء من جانب الله تعالى هو تعلق الارادة به والصون الحفظ والشر نقيض الخير

والغباوة عدم الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب وشر الغبي والغوي

منازعتهما مع خصمهما حتى يفوت ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه ولا ريب في انه مما ينبغي

ان يسئل الصون عنه وفيه اشارة خفية الى انهما كان صاحبي الدراية والفطانة

فكانه ادعى ان هذه الذكاوة والدراية موروثية لهم ونفائس المطالب من قبيل جرد قطيفة

وكذا ما بعده والنفيس ما رغب فيه والمارب من الارب الحاجة والمطالب مما يطلب ويحتاج

اليه فهي موضع الحاجة والرسالة هي الفوائد كانها مرسلة من جانبه الى متعاطيها الحبر بالكسر العالم

والصالح يفتح فيهما وتاء العلامة وكذا الفهامة لمجرد المبالغة النحرير بالكسر الحاذق والماهر الفطن

البصير بكل شيء القطب في الاصل سيد القوم وملاك الشيء ومداره المنيف العالي والامها



جمع امهة بمعنى الام كلامة والام كل شيء اصله وعماده كذا في القاموس محتوية اي محرزة

وجامعة مهماته على صيغة اسم الفاعل في القاموس الهم الحزن همه الامر هما حزنه كاهمه

وللمقاصد مما يحزن الطالب في تحصيله وتكميله والاسرار جمع سر ما يكتم والاستار

بالفتح جمع ستر بالكسر پرده كذا في الصراح والحق ضد الباطل والصريح الخالص

والاسعاد الاعانة وها حرف تنبيه اقحم لئلا يغفل المخاطب عما يلقى اليه فيفوت

المقصود والمستفيض الذي يسئل افاضة الماء او غيره والجود بالضم معروف

قوله يتحقق كل فرد منه بعد الخ اي بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل

لتحققها في اجزاء الزمان بنفس ذواتها او في الزمانيات بواسطتها كما تقرر في موضعه

فالمعنى ان العلم المتجدد الذي ينبئ عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد

منه مع موصوفه وعالمه تحققا وحدوثا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث بعد

زمان ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه مجامع مع

كل شيء والحضوري فاقد للسلب الكلي ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية وهي التي بها

يمتنع وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصولي الحادث

يوجد في الحصولي القديم ضرورة امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فبقي المقسم

وهو الحصولي على اطلاقه وهو خلاف مقتضى كلامه نعم هذا ويمكن ان يقال كما استكشف ايضا بما

ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المص هذا يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة

التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو

وهو قوله الذي لا يكفي آه مع كونها معرفة تصير حينئذ عاما مطلقا من موصوفها وهو

يدعي للمساواة بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة

على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث اذ تصير الصفة

ح عاما من وجه كذا افاد الاستاذ مد الله ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي

لا يكفي آه الذي قد يمكن فيه الحضور لكن لا يكفي والحصولي القديم لا يتصور فيه الحضور

عند الحاسة لبراءة العقول عنها واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية فلا نسلم عموم

الصفة وكذا بان الثابت بدليل المص انما هو التخصيص بالحصولي واما بالحادث ايضا

فكلا لانا نقول حاصل كلام المص ان المقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث والا لم يصح

الانحصار فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه

والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا الذين اما الاول فلانتفاء الحصول

فيه واما الثاني فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف وقد

اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث وبهذا شنع المحشي لمخالفته على

المحقق الدواني في بعض تعليقاته تعريفهما بحصول الصورة في العقل فقط او مع الحكم فلو لم

يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهما مانعا لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمص ايضا

منهم حيث لم يوجد في كلامه في اي موضع ما يومي الى المخالفة حتى يحمل كلامه ههنا على خلافه و

انما اكتفى في نفي الديدين على الاول احالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة فافهم

فانه من خواص هذا التعليق قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لا ينافي

على الطبيعة الوقادة ... مولانا محمد عبد الحليم ... قوله

بيان ان المقسم هو الحصولي الحادث

مولوي عبد القدوس



الحصار في الاخص والفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن قوله اذ العلم الحضوري لا يكون الا علم

المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا له افراد

بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد

بحث ايضا وقيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وان له فرد

شخصي او ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لنفس طبيعة ذلك الفرد ولا بعدية

في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصوليا ليس بسديد اما الاول فلابتنائه على

ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر انفا واما الثاني فلاتحاد طبيعة

العلم والمعلوم في الحضوري فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة

العلمية كذلك لا مداخلة له فيه في علمها الحضوري فليتامل قوله في الحاشية فيلزم التخصيص

ولا يلزم على تفسير المحشي اذ مصداق المتجدد هو الحصولي الحادث لا احدهما فقط فليس

التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد قوله فيهما او بينهما مساواة اي مصادقة مع صدقهما

كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين ثم اعلم انهم قالوا ان الاعم لعله طرق وافرة

لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف والاخص بخلافه والصفات للموضحة

لا بد لها من ان لا تكون اخفى من موصوفاتها في التعريف فتدبر قوله فيه اشارة الى ان الخ

حيث لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الى وجه ايثار هذه العبارة على تلك

فافهم قوله في الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة

فمع كونه عدولا عما هو المتبادر هو المطلق لا يصح تمثيل المنفي كما هو الظاهر بعلم الواجب

وفي ارادة الحضور عند المدرك يستوجب خلاف ما هو الواقع فلا بد من المصير الى المطلق ولا

لتحققه بتحقق جميع الافراد **قوله** فيها ولا يلزم من تعميم الحضور الخ حتى يتوجه ان العلم بالاشياء

الغائبة عن الحاسة فقط كالصورة العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصورة بل

المراد بالغائب عن المدرك مطلقا وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم المخالفة في

السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه **قوله** فالابصار مثلا الخ اي العلم الحاصل

عند الابصار علم حصولي لا حضوري والا لزم كون الالات الجسدانية مدركة اذ لا بد

في الحضوري من الحضور عند المدرك وفي الابصار ليس الحضور الا عند الالات مع ان الادراك

ليس الا من شان الجوهر المجرد كما سياتي والالات مادية وفيه انه لم لا يجوز ان يكون المدرك

عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بواسطة الالات كما يستفاد من ظاهر

كلام صاحب الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالنفي احق بالنفي

قوله في هذا المقام اي في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المتجدد **قوله**

ينبغي ان الخ اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا اولا وبالذات يستحسن

جعله مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم **قوله** وما هو الا العلم

الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي الحادث دون غيره اذ من المعلوم تحقق

التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية وانتفاء التضايف والايجاب

والسلب اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعهما معا من شئ كما نص عليه

شارح حكمة العين حيث قال قد يكون احدهما اي الايجاب والسلب كاذبا فقط لاستحالة

بالضرورة ان بعض كل من التصور والتصديق بديهي لا نظري منته الى البديهي ومفتقر الى الفكر والنظر وليس كل فكر صوابا والا لم يقع الخطا من



اجتماعهما على الصدق والكذب معاً انتهى والبداهة والنظرية ليستا على هذه المثابة ضرورة

ارتفاعهما من العلم على تقدير كونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما صفة للعلم

فتعين التضاد على تقدير وجوديتهما والعدم والملكة على تقدير عدمية احدهما وهي البداهة

ومن شروط الاول امكان التوارد من الجانبين على المحل الآخر ومن شروط الثاني من جانب الوجودي

فقط وفي الحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي هو مجموع

الانتقالين التدريجيين لا يكون الا الحصولي الحادث كما يشهد به الضرورة فاتصافهما

بالبداهة ايضاً غير متصور لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويتجه عليه ان شرطية

التوارد من الجانبين او من جانب على المحل بخصوصه ممنوع واما على المطلق اي على شخصه

او نوعه او جنسه قريباً كان او بعيداً فمسلم ومتصور ههنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم

جنساً للحضوري والقديم وعديلهما ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بوضيته لا يخلو عن

مقابلة المنع بالمنع على ان عدمية النظرية ايضاً محتمل بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون

النظر وعديله بعديله وفيه ما فيه فتامل فانه من خواص هذا التعليق **قوله** يطلق على

معنيين اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على انتقاش النفس وتاثرها بالصورة كما هو عند

من يقول ان العلم من مقولة الانفعال **قوله** قال العلامة اه مبنى الخلاف اتفاقهم على ان ما

هو العلم حقيقة هو مورد القسمة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى الاول

ومال بعض الافاضل الى الثاني والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء

بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشتركاً لفظياً بينهما وفيه



مافيه قوله في الحاشية الاول علم الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه

والحاصل ان نظر قوم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول فهو العلم حقيقة

وعليه بنوا كون العلم من مقولة الاضافة كما ظن اخرون بل انه الانتقاش ومن مقولة

الانفعال والضرورة تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة ومن مقولة

الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا يوصف بالمطابقة

ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال بعلم وبعكس بالعكس

المستوي الى قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصولي

لا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف وهذا لما ان مطلق العلم انما يطلق

على الحضور والحصول بالمعنى المصدري وعلى الحاضر والحاصل بمعنى ما به الانكشاف فلا تتوهم

ما تتوهم فافهم قوله اقول الخ المقصود منه ابطال رأي بعض الافاضل بالكلية وكلية راي

العلامة قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي

كالوجود الخارجي وافراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية او ثانوية حصصية او غير حصصية لا بد

ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يبق نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية

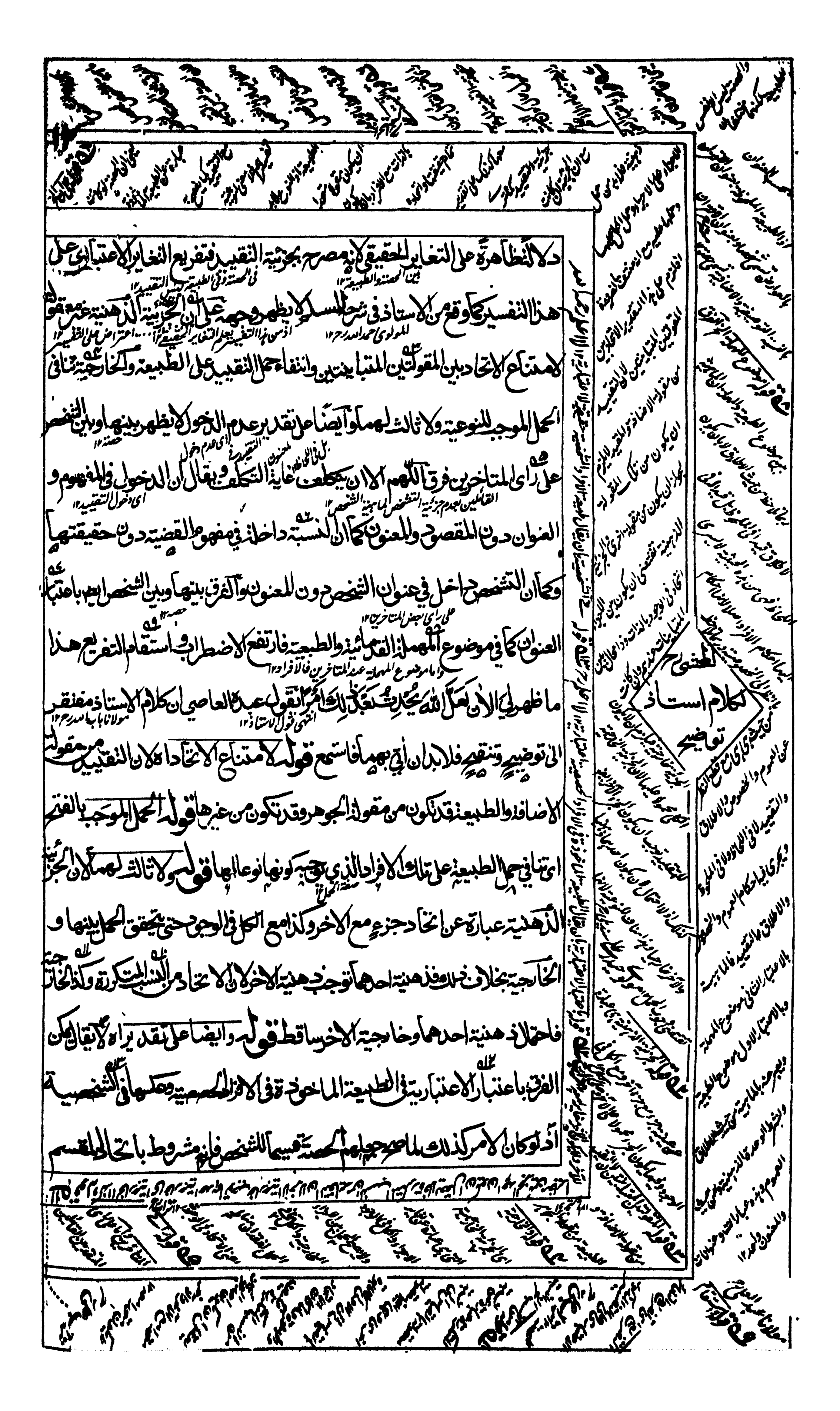
لا غير والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق مع طبيعتها الكلية بل

بالاعتبار هذا قال الاستاذ مد الله ظله قد اضطربت الاقوال في شانها فبعضها يدل على التغاير الاعتباري

بينها وبين الطبيعة الكلية كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصصه حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري

وتفسيرهم الحصة بالطبيعة الماخوذة مع قيد ما بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل

ان عبارة ذلك السيد مشتملة على الدليلين الاول قوله لان حصول الخ والثاني قوله وافراده افراد حصصية ١٢ تراب ح قوله



دال ظاهرة على التغاير الحقيقي لانه صرح بجزئية التقييد فتفريع التغاير الاعتباري على

هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرح السلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية غير معقولة

لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخارجية تنافي

الحمل الموجب للنوعية ولا ثالث لهما وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين الشخص

على راي المتاخرين فرق اللهم الا ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول في المفهوم و

العنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها

وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون والفرق بينها وبين الشخص ايضا باعتبار

العنوان كما في موضوع المهملة القدمائية والطبيعية فارتفع الاضطراب في استقامة التفريع هذا

ما ظهر لي الان لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اقول عبده العاصي ان كلام الاستاذ مفتقر

الى توضيح وتنقيح فلا بد ان اتي بهما فاسمع قوله لامتناع الاتحاد الخ لان التقييد من مقولة

الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها قوله الحمل الموجب بالفتح

اي تنافي حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجب كونها نوعا لها قوله ولا ثالث لهما لان الجزئية

الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الاخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينها و

الخارجية بخلاف ذلك وذهنية احدهما توجب ذهنية الاخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية

فاحتمال ذهنية احدهما وخارجية الاخر ساقط قوله وايضا على تقديره لا يقال يمكن

الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية وعكسها في الشخصية

اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم

قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا شيئاً مخصوصاً مقترناً بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد ياخذ ذلك الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلي الطبعي وقد ياخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة **قوله** على راى المتاخرين اي بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض عبارات المحشي في بعض المقام يقتفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته **قوله** الا ان يتكلف غاية التكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيهما الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون فانه لا سترة في دخول كليهما في المفهوم التعبيري لهما فالقول بخلافه لا يتاتى الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون **قوله** ويقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الافق المبين حيث قال وينبغي ان نتعاهد النظر فيعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا ما الا انه عين القيد الاصل فتعود الحصة فردا بل يجب ان تستشعر بان المعتبر في كل مرتبة هو التقييد حتى انه لو لوحظ التقييد بالالتفات اليه على ان تتعرى طبيعة التقييد بما هو تقييد وتصير قيدا من حيث هو في نفسه مفهوم من المفهومات كان مناط الحصة التقييد به ولو اعتبر هذا التقييد قيدا كان المعتبر التقييد بالتقييد بل التقييد بالتقييد بالتقييد وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل ولذلك كان كل كلي نوعا بالقياس الى حصصه وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة والفرق بينهما من الاعتبار انتهى

توضيح لكلام استاذ المحشي رحمه الله



قوله كما ان النسبة الخ اي على راي المحشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول
حال كون النسبة رابطة بينهما قوله والفرق بينها وبين الشخص الخ يعني ان معنون
الشخص والحصة وحقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان
بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران
بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة
باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار
كما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية والطبيعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار
ملاحظتها من حيث هي ومع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل حينئذ اطلاق
الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار العنوان
لا عتبار التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم احدهما دون الاخر واما الاشكال بانه
لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية امورا ذهنية
كما هو دائر في السنتهم فباق بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا يخفى
على من له دراية سليمة فافهم قوله وافراده افراد حصصية قال المحشي في حاشيته على
شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي وكذا سائر المعاني المصدرية لا تحصص
الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا
مفهوما انها كيف واذا كانت مفهوما انها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق
او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى



المصدري مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ مد الله ظله تقرير هذا المقال على ما
يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين لانه من لوازم الفردية والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله
اما بطلان الشق الاشتقاقي فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير عرض لحصة الوجود
مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما او ما يشابه ذلك فهو موجود خارجي فهذا ايضا لذلك وحينئذ
ان لم يعرض لذلك الفرد فرد اخر من الوجود سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة
الى الفرد المغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة الوجدان والا فلذلك
الفرد فرد اخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلف هذا باطل واما الشق المواطاتي فاستحالته
ولزومها بينة لا يحتاج الى البيان بقي في الشق الاول شيء وهو انه لقائل ان يقول على تقدير
عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن تحققه في ذهن ما ولا نم استلزامه مجردا عن عروض فرد اخر لذلك الفرد المعروض
للحصة للموجودية الخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه او حاله على سائرها فالاخصر
الاشمل في بيان حصصية افراد المعاني المصدرية ان يقال لو كانت لها افراد غير
حصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي
فلا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني المصدرية العارضة له
وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتامل يقول عبده العاصي بانواع
المعاصي ان ناظري كلام المحشي قد قرروا الشق الاشتقاقي بتقريرات كلها غير صافية



فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان يكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى
للموجود الا ما ينتزع عنه حصة الوجود وحينئذ ان كفى في موجوديتها هذا القدر فليكف
في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد اخر من الوجود غير الحصة والا يلزم التسلسل
في الموجود او بعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد للوجود بالمعنى
المصدري موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق
عليه مواطاة بالضرورة فالموجود الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من
الماهيات العينية الى اخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات
انحصار الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق المعروضة
سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية
حتى يتفرع عليه الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور
العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثاني عار عن ابطال كون تلك
الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي له يد طولى قال بيان الاستلزام ان
يقال مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا للحقيقة فمفهوم الوجود المصدري
الخارجي يكون عارضا للحقيقة ايضا فتلك الحقيقة تلزم ان تكون موجودة في الخارج
فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري
مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا تتصور ان تكون موجودة
في الخارج وانت خبير بانه مع كونه كفوا للتقرير الثاني في جليلة كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات

للمشائين مسلم واما كون تلك الحقائق منها ففي حيز المنع فالتوقع من المنصف بعد احاطة
الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ سلمه الله تعالى الى الان الاخير الاشمل لا يبطل به مذهب
المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها عارضة
للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وان بطل كونها افراد الوجود المصدري
بخلاف الاطول ولا غائلة فيه فان المقصود في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو حاصل
به فافهم وقد بقي بعد خبايا او لا غرابة المقام لاتيت بها **قوله** في الحاشية مستندة
الى الوجود بمعنى ما به الموجودية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود
الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن ولوازم الوجود الخارجي الى ما هو منضم معها في
الخارج وهما مختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود معنى كما هو الحق
عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته المرعي بحسب الظاهر اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي
بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك
الوجود الحقيقي وما قيل انما اراد به الواجب تعالى وامتناع استناد اللوازم المختلفة انما هو
اذا لم يعتبر معه جهات مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو
بالاعتبار فليس بجيد اذ بناء على هذا يصح اسنادها الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق
التغاير بين الوجودين ولو بالاعتبار ولا احتياج الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية
بل الجيد في الجواب انما هو الاكتفاء على المبنى عليه فافهم **قوله** ثم خص بعضهم الخ وجه العدول
المص عن تخصيص المقسم بالحادث الى تخصيصه بالمتجدد **قوله** لا يخفى عليك الخ توجيه

مولوی محمد عبد الحلیم رحمه الله

انه قد تقرر في مقره ان للواجب سبحانه علماً فعلياً متقدماً على المعلوم وسبباً لايجاده اذ ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف ينادي باعلى نداء على ان موجده عالم به اولاً ثم اوجده ثانياً وان ذلك العلم ليس زائداً على ذاته سبحانه بان يكون مغايراً له وممتازاً عنه تعالى وان العلم كمال كما يشهد به قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيراً كثيراً ومن المعلوم ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام المصنف علماً حضورياً يستدعي العينية مع المعلوم لكونه عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات بحدوث الزمان والزمانيات واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة منه تعالى وزيادة صفة العلم عليه وكل منها هادم لاساس ما مهدناه فتدبر قوله والتحقيق الخ حاصله ان الاعتراض انما نشأ من الاشتباه اذ للعلم مطلقاً ثلثة معان احدها امر اضافي شانه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال به استكمال بما هو انتزاعي لا يصلح للعينية لا مع المعلوم ولا مع العالم فادعاء تقدمه والاستكمال به وعينيته لا ينبغي لاحد واما الاخيران وان كان كل منهما حضورياً متحققاً فيه لكن ما هو عين ذاته تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو الثالث وهما وان كانا متحدين في الممكنات فهما متغايران في الواجب فعينية احدهما مع العلم لا يستوجب عينية الآخر معه فافهم قوله فهو نفس العنوان الخ اذ كل ما يصدق عليه الحاضر عند المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب سبحانه

ان للواجب علماً فعلياً مقدماً على المعلوم

فظن من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها فصدقهما معا على امور اخر في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته لا يوجب العينية كما ظن **قوله** واما الثالث واما الثاني فقد يكون غيره فيه كعلمه تعالى بغيره **قوله** لكن ما هو عينه الخ ومما هو عين للعلوم فهو الثالث والاول بري عنهما **قوله** وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة لكن يرد عليه ان كون ذات الواجب تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة يأباه العقل السليم وعلى التسليم فينتقض عن الحكم بامتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى بمحض حقيقة واحدة بسيطة فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم اخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز والقول بان بينه تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ لانكشاف الممكنات وبحسبه امتاز بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق بكلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لتساوق العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهذا خلف او بنفس ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباط اخر وهكذا الى غير النهاية فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز من تلك السلسلة تميزا بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر وما لم يتميز الخ ١٢ مولانا محمد عبد الحليم رح

علم الواجب تعالى كيفية

مولوي پناه على رح



واحد منها بالعرض ايضا والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم قوله
في الحاشية فلا يرد لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكذا بقوله كثرة علمه كثرة بعد ذاته
هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله يتحد
الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي الاقدام في سلك الحضور عنده تعالى وانتساب الكل
عنه لانه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في وحدته انه مبدأ الكل وخلاقه
لا ان تركيبه وقوامه منه تعالى الله عنه علوا كبيرا قوله وتمام القول فيه الخ اي في العلم الفعلي
للواجب سبحانه يقتضي تفصيلا والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى
الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متكثرة في ذاتها وهي صور الممكنات
بحذافيرها او واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات باسرها او غير قائمة به فاما بنفس حضور الممكنات
عنده تعالى بوجودها الدهري او بحضور الصور الجوهرية والعرضية القائمة بانفسها قبل
وجود ذي صورها او بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا او بنفس ثبوت الممكنات المعدومة
ثبوتا خارجيا او ثبوتا علميا بلا تحقق واقعي كالسراب او باتحاد المعقول مع العاقل فهذه
عشرة مذاهب والى كل ذهب ذاهب وتحقيق الحق في المبسوطات قوله فلذلك قد سلك الخ
المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقات وكون وجوداتها لها فان ابتناء الحكم
على المشتق يدل على اخذ المأخذ فيه كما تقرر في موضعه وقس عليه قوله والنفس الخ اذ التجرد للمفارقة
عن المادة ايضا معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الآتي قوله والآلات الجسدانية الخ سواء
كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالبعض اذ المراد هاهنا هي القوة



الباصرة المودع عنه في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتيامنة الى العينين لا الجزء المخصوص **قوله** فلذلك الخ ولعدم كونها مفارقات ايضا

ولم يتعرض به لظهوره ولكفاية احدهما **قوله** لم يحتج الخ لانه انما ادرك ذاتي على تقدير

وجدان لا ترمني في كون وجودي لي بالوساطة فاذا كان وجودي لي بالاصالة تحقق

اقوى منشأ الانكشاف والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد عن

الانصاف **قوله** حاصله الخ الظاهر ان حاصل الكلامين كما ينادي الصدر

الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد ومستغنى عنه ومحصوله ان تعقل الشيء وادراكه

هو وجوده للذات المجردة وحضوره عندها اما بواسطة لوجود زيد لنا وحضوره

عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معه لنا او بدونها كحضورنا وحضور الصورة

العلمية عندنا وعنده تعالى والمجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة

غيرها يلزم تعقلها وادراكها لها بذواتها لا بما عداها فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها

بها وحضورها عندها و بمعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شان العلم الحضوري

بانفسها فافهم **قوله** حيثية تقييدية موجبة للتكثر وهي الحيثية التي يتغير بتغيرها المصداق

فان كانت معتبرة في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات وان كانت

في المفهوم والعنوان فقط كحيثية الاكتناف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى

الى الاشخاص فالتغاير بالاعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحجة المذكورة للشيخ كما تدل على نفي

التغاير بين مصداقي العقل والمعقول في تعقل المجردات بانفسها كذلك تدل على نفي التغاير بين مصداقي

الى الاشخاص فان حيثية العوارض الداخلة في عنوان الاشخاص موجبة لتغاير مصداقي الشخص والكلي بالاعتبار لا بالذات ١٢ تراب

بيان كيفية علم النفس بالمجردات



العاقل والمعقول مضافان العاقل ههنا ما هو قائم وجوده كله وحاضر عنده فهو بهذه
الحيثية معقول ايضا فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية
القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير
المعالج والمستعلج فقد نحت لعقوله التحقيق انطق به الشيخ فقوله كيف الى آخره علاوة لدليل
الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود به نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد ان القائل
بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون الحيثية
امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف صرح المحشي ان العلم
الحصولي هو الشيء من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي
هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي لان
الذات المأخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف الملاحظ
بوجودها الظلي دون الخارج بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا يكون نفسا لها لاستدعاء الاتصاف
الانضمامي الذي هو احد الامور الثلاثة التي عليها بناء العلم الحضوري وجود كلا الشيئين في ظرف
الاتصاف وظاهر انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق
بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا تلويح ما في التوضيح قوله في الحاشية لا
فيما نحن فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق
حملها نفس ذات الموضوع فيكونان واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف
بهما امر حادث والاتصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعدادان باعتبارهما صارت عاقلة

والاخر معقولة قوله فيهما فالعاقل والمعقول والعقل الخ والالزم ان يكون علمهما
بانفسهما بحصول صورها قوله فيهما وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ
فانه كالنتيجة لجميع ما سبق وجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول هٰهنا
لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري لزم ان يكون علمه بحصول
صورته وهذا الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى
قوله غطاؤه في القاموس غطى الليل فلانا اى البسه ظلمته والغطاء ككساء ما يغطى به المرأة
وجهها قوله فيهما دون الاعم الا لانها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلابد في
علمها من الحصول قوله فيهما وبه يظهر ايضا الخ لان المجردات مع كونها فاقرة الذات
في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص
احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون منبعها
نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر عينه تم بعين ما ذكر من الحجة القاطعة والبينة الساطعة
قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم الاماجد ان يتوجه عليه بالنقض لان مقدمات
البيان بعد التسليم والاغماض عما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين تستلزم عدم علم الجزئيات
على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة يقول
عبده المعتصم بحبل المتين ان في قوله بعد التسليم اشعار الى ان لاحد ان يمنع على تقدير كون
علم الصورة الذهنية حصوليا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا
بان عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد المستحيل منه اجتماعهما



حيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع اخر والتمايز بين المتحدين بالماهية

لا يتوقف على اختلاف المحل تشخصهما بحسب المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد

يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى وفي قوله سواء الاغماض اشارة الى ان ما

يبتني عليه استحالة التميز من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون

السواد المحسوس واحد اسوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبتني عليه لانا لا نسلم ان لها دخلا

في الارتفاع المذكور باذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فادعاء استحالة ادعاء

محض كيف وفي ان الجسم يغمس في الصبغ فيغلب له تم كهبة ثم سواد ثم حلول وليس ذلك الا انضمام

افراد السواد المطلق عليه فالكهبة لدنتان اجتمعا والسواد لهبتان والحلول سوادان

وهذا بعينه اجتماع المثلين فليتامل واما تقرير النقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء

بانفسها لا بد لعلم الجزئي بما هو جزئي ان يحصل هو بنفسه وبتشخصه مقارنا بالعوارض

الخارجية في الذهن اذ الكلي قاصر عن افادة علم ما هو كذلك وهل هذا الا اجتماع المثلين

الذي ادعيتم باستحالته لاجتماع التشخص الذهني والخارجي او التشخصين الخارجيين

المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس ولا يصغى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي

فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام

ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت

المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي

بما هو جزئي ايضا في الذهن لجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو

كذا احكام ايجابية صادقة مختصة به بنحو نيه سيو لتخلا بد من الوجود واذ ليس في

الخارج فهو في الذهن وجود المغاير معه حقيقتا واعتبارا الا يكفي لصدق الموجبة والا لكفى

لصدق قضية زيد نائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي اخر كعمرو وغيره فلابد

من حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية

في الذهن وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانا لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص الذهني

المكتنف بالعوارض الذهنية والشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية او الشخصين

الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الاخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين او السطحين

المتماثلين في الانحناء والاستقامة الحالين في سطح واحد او جسم كذلك بناء على ما تقرر في الحكمة

من ان المحل هو الكل لا البعض دون البعض لانهما من حيث انهما ممتدان في جهة محل لاحدهما

ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى محل للاخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا فافهم قوله علم

حصولي والا لزم اجتماع المثلين قوله فعلم حصولي لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية

الحالية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم

فليس من هذا القبيل بل حالة اذعانية تحصل عقيب التاوف الصورة الذهنية بالعوارض الذهنية

كما سيأتي قوله وبهذا حصل الفرق وزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ التصديق والجزء

الاخير للقضية على الحكم على طور الاوائل واطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي المركب

على رأي الامام لتغاير الاطلاقين فوقوع النسبة والمفهوم العقلي المركب من حيث لا يتبع علم وتصديق

وبكونه معلوم وجزء اخير قضية قوله في الحاشية حاول واحد غير مركب هذا على تقدير حصول الاشياء بانفسها

والتحقيق ان الكيفية الاذعانية وراء كيفية ادراكية لان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان ليس كذلك لحصوله بعد الانكشاف ولهذا

الفرق بين التصديق والجزء الاخير من القضية



جواب عن اعتراض المحشي على السيد الشريف

لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلك
الامر العقلي المركب هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف
الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانقسام اللازم للتركيب ينافيه مع ما فيه
يبنا فيه قول المحشي بعيد هذا والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم
واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله والقول بان تركيب احد المتحدين اي كاين
ذاتا وحقيقة لا يوجب تركيب الاخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان مع
كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة لا يحصل لعندي لما عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف
باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك القائل في مواضع عديدة واما مرتبة لا بشرط شيء
وبشرط شيء فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى لان الشيء الواحد الصالح لان ينتزع منه
شيئان في ظرف اللحاظ اذا لاحظه العقل مبهما باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط شيء
واذا لاحظه مبهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل مرتبة بشرط شيء فاتحادهما
انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى واما المفهوم
الانتزاعي التعبيري لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ومن ههنا تسمعهم يقولون
ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فما ظهر لي في هذا
المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المفهوم
من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيها الوحدة عروضا او دخولا لا من حيث انها كثرة محضة
فلزم ان القضية حقيقة محصلة كالاحد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب

اى ليس علوماً متعددة عند الحصول ثم اعتبر فيها بعض خواص الوحدة اذ الحاصل في الذهن حينئذٍ

انما هو الشيء الواحد من حيث انه واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل

كما لا يخفى فلا يكون تصديقاً عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة او معتبرة

الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سياتى فالمراد بالمفهومات في قوله العلم بها الخ هو المفهومات

المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقاً عند الامام ومن ههنا ظهر ان الفرق

بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم والكلام السابق مؤول ويؤيد

ايضاً ما سياتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث

لم يقل هو ادراك القضية فما ظن من ان مقصود المحشي من ايراد هذا الكلام هو الكلام على

السيد بانه يلزم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والمقرر عند الامام

خلافه عجيب كل العجب والمقصود انما هو نفس تبيين الاختلال في العبارة والقول بانه من

قبيل صنعة الاستخدام وهي من المحسنات المعنوية كما تقرر في علم المعاني والبيان بعيد اذ من

المعلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قام القرينة على فهم المراد وبدونها مخل الفهم كما

في تلك العبارة اذ ليس في سياقها وسباقها ايماء الى هذا المرام ولهذا احتاج المحشي في اثباته

الى ما هو خارج والله اعلم بالصواب وهو المستعان في كل فصل وباب **قوله** وهي اعم الخ الظاهر

انه ليس داخلاً تحت النقل لان ما يظهر من تتبع كلماتهم وتصفح تصريحاتهم هو انه لما كان العلم

الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة فتحكموا بالتسامح

ويكون المراد به هو الصورة الحاصلة كما في شرح المواقف ولم يظهر انهم عمموها ايضاً كيف

يذهب عليك ان هذا الا التصحيح وجه الكلام بالتسامح لان الصورة الحاصلة ايضاً ليست من مقولة الكيف مطلقاً لان المذهب المنصور ان حصول

تتمة للبيان المذكور في السابقة والصفحة



وانما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى

بحسب التفسير الاول فلو عمموا ما هو المراد منه حيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور المذكور

العلم الحضوري ليس مندرجا تحت مقولة معينة بل حاله كحال المعلوم لاتحادهما ذاتا

واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتمة اوردها المفرض من عند

نفسه ليتم اعتراضه واذا وعيت هذا فاعلم ان حاصل الجواب انا لا نم ان الصورة الحاصلة

من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية و

عينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان يكون تلك

الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحضوري لانه وان وجد بينه وبين معلومه مغايرة

في المرتبة المتاخرة عن صدقهما لكن لا تنفع الشمول فما وهم ان هذا الجواب ليس على

دأب المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه المنوع الثلثة فاسد كما لا يخفى فتدبر

فانه من سوانح الوقت **قوله** في المطارحات الخ حاصله على ما ظهر لي انه لو كان العلم

الحصولي للنفس الموجودة بزوال شيء عنها فالشيء الزائل اما ان يكون ايضا علما حصوليا

او غيره بل صفة اي امرا غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى الثاني

فللنفس الخ وعلى الاول فذلك الادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان يكون الامر

العدمي هو الزوال انتفاء ما ليس بشيء وهو الادراك الحصولي الزائل وهو محال فبطل الرواية الكلية اما

على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم صالح لان

يحصل العلم بزواله او بزوال زواله صلوحا واقعيا فيحصل علم دون علم في كونه زائلا ملغاة كما لا يشهد

به الوجدان والزائل او زائل الزائل لابد ان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة القائلة العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ما ولتة بما في حاشية الحاشية اولا فما قيل انه لو كان احتمال كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان الراي ممنوع لان المفروض انما هو كون الحصولي زوالا ولو كان داخلا في الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت المقدمة القائلة ما ولة لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا تلزم وجودية الزائل اللاحق لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما فتدبر **قوله** فينتهي الى ادراك وجودي مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب الجواب **قوله** في الحاشية في هذا الطريق دقائق منها انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان المدعى كون الادراك الزائل وجوديا محضا والثابت بما هو اعم منه ومن الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها ان في هذا الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم امر استحالته بين بخلاف ذلك الطريق **قوله** فيها وذلك بين الخ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فليعلم ان في هذا المقام اشكالا

بزوال العلم الحضوري ليس ... تتمات

السابقة منتفيا عند تحقق الادراك اللاحق والبداهة تشهد بخلاف ذلك أما المعنى الذي سيجيء من المحشي في جواب النظر المذكور للمصير بقوله

خاطبني به معاصر الاستاذ نور الله روحه ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين لان نقيض كل شيء رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الاخر فيلزم ان يكون النقيضان واجبين وهو مستلزم لاجتماعهما وقد سنح لي في مجلسهما ما يغني لدفعه لكن لم يرض به وهو انه ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم ما الزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين كما هو شان رفع موضوع القضية الطبعية الذي يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد فغاية ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ مد ظله فحسنه ثم اتى بتقرير اخر وهو ان معناه انه على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع النقيض الاخر محال وهو انما يستلزم وجوب ذلك النقيض لا على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ما افاده هو بنفسه ان معناه معية رفعهما محال فيجب سلب معيتهما وهو ليس بمحال فافهم **قوله** فيها مع انه الخ بهذا يثبت للمقدمة الممنوعة وان لم يعبا بالمقصود لما مر انفا فنفي الفائدة في ذكرها غير صحيح **قوله** فيها لا يعبا بالمقصود بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب الكلي كما تلونا عليك سابقا **قوله** جميع تلك اي الادراكات اي الادراكات السابقة الغير المتناهية **قوله** فالاولى ولم يقل فالصواب لجواز حمله على المعنى الصحيح وهو اما هذا المعنى فالمعنى فالمنفصل ركاكة من حيث الانتفاء والبداهة تشهد بخلافه او المعنى الذي سياتي من المحشي **قوله** فيلزم انتفاءها الخ مع ان الوجدان شاهد بخلافه **قوله** بل انتفاء ثابتا والاستدلال عليه بان الادراك منشأ الامتياز فلو كان انتفاء محضا لم يتميز لان الانتفاء الانتفاءات المحضة

سلوب البسيطة لا تميز الا بملكاتها والا لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا

بل يجوز العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه بل هو السلب

بل الانسان يكون مسلوبا بسلب اخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المحضة وهو كما ترى وما

لم يتميز فكيف يكون منشأ لامتياز الغير تام اذ على التمايز الا بملكاتها لا يوجب عدم

كونها منشأ لامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان والحق ان الملكات ايضا سلوب بسيطة

فيزاح بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى ملكاتها الا على تمايزها ايضا فكيف

قوله واللازم على تقدير الخ اي على هذا النقد بركل ادراك سابق كان انتفاؤه ثابتا للسابق

متحققا للاحق بزوال السابق زال ثبوته وبقي انتفاؤه المحض بناء على ما تقرر ان النفي اذا دخل

كلام فيه تقييد يتوجه الى القيد فقط او رد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفه موجودا

يكون عدما ثابتا والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق مع تحقق وجود الموضوع

اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بالانتفاءات المحضة اعتراف بالادراكات

وفيه كلام سياتي قوله ولا شك انه الخ فيه ان استحالته على تقدير حدوث النفس مسلم واما

على تقدير قدمه فممنوع لجواز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن

جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس والشاهد عليه حالتهم باستحالة التسلسل في

التصورات والتصديقات على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس ايضا يمكن ان يستدل على

انتفاء تلك المرتبة راسا بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي انا نفرض مفهومين متناقضين

مفهوم شيء حصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي ولو كان مرآة لملاحظة اولا ومفهوم

على الاختصاص لم لا يجوز ان يكون مراد القوم بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذاتها قديمة او حادثة



الهيولاني ايضا يابي عن ذلك فينسد باب العلوم ح لا تمكنك شاكا في ثبوت الملازمة وتمام التقريب مولوي عماد الدين

ولنسم احدهما بالمعلوم والاخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات
ففرضنا ان عمرا مثلا كان في تلك المرتبة ثم حصل لها اولا مفهوم المجهول المطلق بالمعنى
الذي مر فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصوله ابتداء كما يشهد به الوجدان فزيد حينئذ مثلا
اما معلوم عنده بان يكون حاصلا بنفسه او بوجه وقد فرضنا انه لم يحصل سوى مفهوم المجهول
المطلق فيكون عنوانا له وصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا مطلقا
واما مجهول مطلق فيكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض الحصول فيلزم
ان يكون معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريرات اواخر تختص بها وهذا التقرير مما
سنح لي عند المناظرة مع بعض اصحابي وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يات احد بما يعتد به فهي احق
بان تسمى بالجذر الاصم قوله اذ زوال شيء الخ افاد بعض الاعاظم انه ان اراد به مطلق انتفاء الشيء
وعدمه لتحقق العدم السابق كما في الحوادث فمسلم وان اراد به انتفاءه بعد الوجود لكن الادراك
لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك
المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك الانتفاء
سابقا لما هو انتفاء له وهكذا كما في عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب الانتفاءات
تحقق العدم لزوم تحقق الزائل ح قبل تعلق الزوال به وتخصيص الدليل يوجب عدم تمام التقريب
لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق
قوله فالادراك الذي يعقبه الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه
فلان اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك على آخر فالادراك

ضميمة لبيان العلم الحصولي

ليس بزوال

مولوي رستم علي

الذي يعقبه ذلك الانتفاء وان كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء

انتفاء لانتفاء الادراك الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكان هذا الادراك الذي

يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء عليه وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء والا

لزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذلك الانتفاء بمرتبتين

فيستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتبتين

وهكذا يستلزم كل ثالث لاوله فبطل كلية الراي ولزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت

الى المنفي وبالعكس ثم هكذا الى غير النهاية فافهم قوله في الحاشية وهو محال الخ نقض

تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل

بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن مثل الزمان امكانا ووجوبا وامتناعا

فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة

بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب

احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل يوجب غناء الحوادث

عن المحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال

كونها موجودة وفيه سد لباب اثبات الواجب وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم

وجد ثم عدم فيصدق انه اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم فههنا ثلثة

اعدام الاول العدم المستفاد من كلمة ليس الثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم ففهمنا

عدم عدم العدم فلزم اعادة المعدوم بعينه ولا عبرة بتغاير هذه الا اختلاف الزمانين وا



بتخصيص استحالة التعاد في صورة الوجود مشترك والجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة
العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لا الاعدام
عدم ثابت فيعود الشيء غير سديد لان الحكماء اقاموا على استحالة الاعادة حججا منها ان
تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ النسبة لابد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود
بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول ورد بان في التغاير الزماني
كفاية ومنها ان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت وهو
محال وزيف بان اللازم للاعادة بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها
ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي
وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له
ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير
من يباحثني فبهت وعاد الى الحق واعترف ان الوقت ليس من المشخصات ومنها انا لو فرضنا
اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه ايضا وحينئذ لا يتميز المعاد
عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز ودفع بانا نمنع عدم التمايز بل يتمايزان بالهوية
فهذه الدلائل ان تمت لدلت على استحالة اعادة العدم المعدوم ايضا كما دلت على استحالة
اعادة الوجود المعدوم بادنى تغير فتامل قوله اقول الخ حاصله انه اذا تحقق في النفس
ادراك كائن في السابقة ثم انتفى حينا فهذا الانتفاء ليس بكون ادراكا لا بكونه انتفاء
ايضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعدولة وهذا الانتفاء هيئة

الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة يتصور بانتفاء الانتفاء البسيط وبانتفاء الثبوت
فقط والاول يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والا لزم ارتفاع
النقيضين دون الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا نم ان انتفاء
الشيء ههنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء
على الطريق الثاني وان اختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان
عند وجود الموضوع وهو ههنا النفس لكونهما نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما
متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وفي
قوة نقيضيهما فنقول ان العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما واحكاما حتى
ان العدم الثابت صار ادراكا بخلاف المحض فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون الصدق لاحدهما
كفرض انعدام الادراكات عن النفس راسا الا الاخير ههنا دون الثاني فلا نسلم التلازم بين المعدولة
والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما وتلازم نقيضي ما في
قوتهما ومن ادعى فعليه البيان هذا ما حصل لي في هذا الباب والله اعلم بالصواب والناس
فيما يعشقون مذاهب **قوله** الا ما هو بازائه فان كان بالعكس ايضا فتساويا والا فالسابق
زائد **قوله** يدل على خلافه مما يدل على ان اللاحق زائد على السابق وهو باق معه لا سيما القريب وهذا
ايضا وان كان لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق لكن اين هذا من ذاك كما
ان الوجدان حاكم بان العلوم تتزايد يوما فيوما بمعنى ما مر اليه الايماء وهو ان يحصل ملكة
يحصل بها الاقتدار على تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات الحاصلة في السابق

يرد فيه ما يدل على خلافه ان تزايد العلوم يستدعي ان تكون الادراكات الحادثة في الزمان اللاحق فقط زائدة على الادراكات الحادثة



السابق بالمعنى الذي قصد فتامل **قوله** وايضا لو اثبات الخ لعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكرنا

المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل الحصر على ذلك الا انه دليل تام في نفسه كما يدل

عليه قوله كما ذكره في الشق الثاني فلا يرد ان تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة

النفس ضروري ويجب سبق ثالث على هذه اما على الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين

وبناء لزوم اجتماع النقيضين على الاول **قوله** والمص لم يردد الخ يعني لما كان مقصود صاحب

المطارحات اثبات المبني بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين وهو الخلف او تحقق امور غير

متناهية احتاج الى ترديد الشيء الزائل والمص لم ابطاله باستلزامه للاخير وهو حاصل بدون

الترديد فالترديد مستغنى عنه **قوله** الا زوال واحد الا لبطل الحصر العقلي بين الشيء و نقيضه

كما مر **قوله** وايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين حدوثا يستلزم اجتماع الالتفاتين نحو

المعلومين في ان واحد والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه

لا يتعلق علم بشيء الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس قبلية مواخية مع المعية فاذا

اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما قبلهما في

ان واحد اما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين في

ان واحد بالتفاتين متغايرين فحينئذ فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك

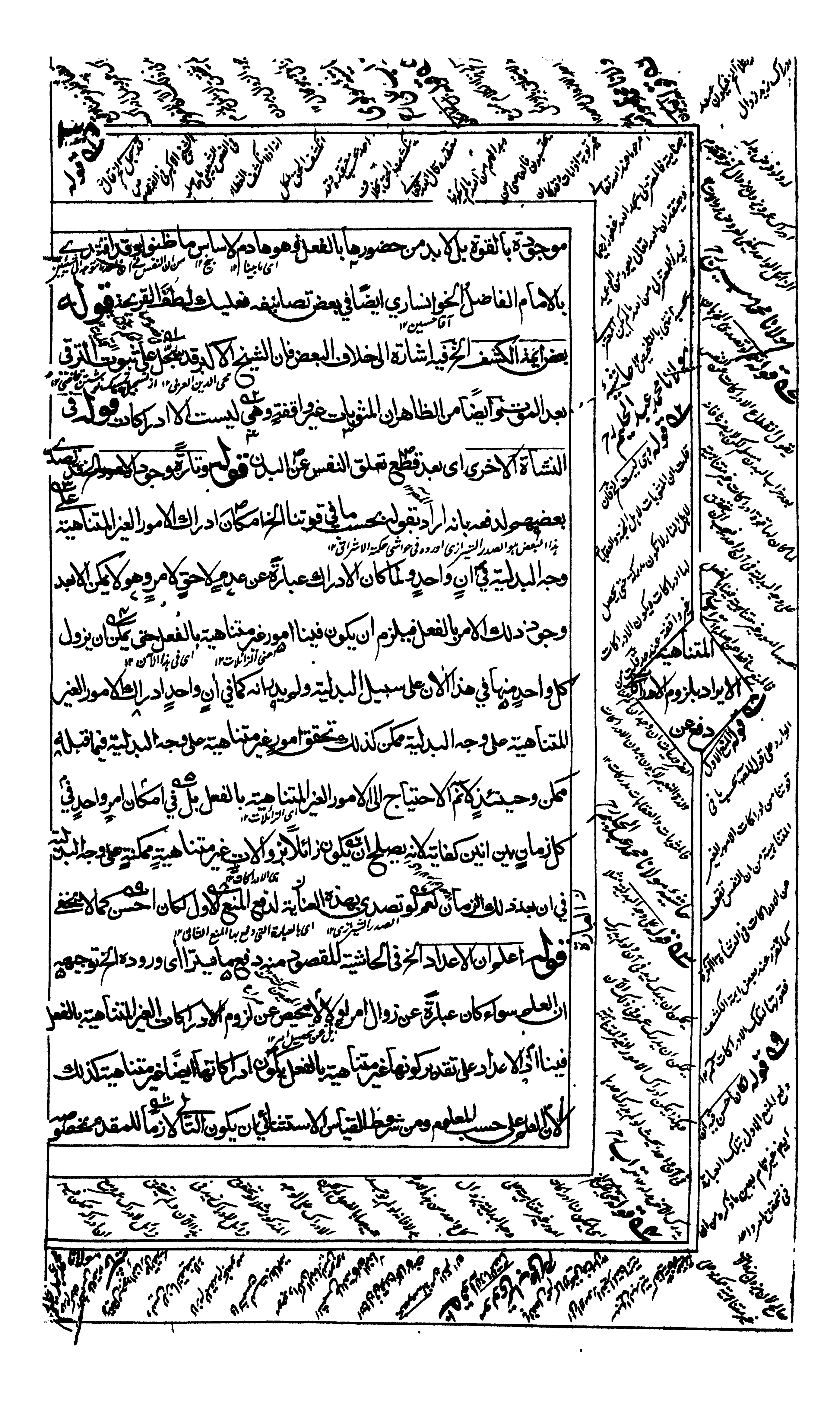
لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال كما لا بد للعلم بذلك من زوال اخر والا استوى

حال العلم وما قبله وقد بطل ما سبق من المجامعة بينهما فلا بد ان يكون ثلث الزائل ونحوه مما ثم موجودا

ثم معدوما وهذا الاما ادعينا لزومه فيه ان الثابت بالمقدمة للمهمة انما هو بطلان المجامعة



حدوثه لابقاء فلا يلزم تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد
لا يزول الا زوالا واحدا المقدمة الممهدة على انه لا يصير حينئذ دليلا آخر ثم هذا كله على تقدير
اخذ التعليلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه واما او الفاصلية كما في بعض النسخ واختاره
بعض الافاضل ايضا فسخيف عندي فتامل قوله لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ما في المباحث
المشرقية من ان القوم وان تشبثوا به لكنهم لم يأتوا عليه بسلطان عظيم اذ غاية ما قالوا
هو انا نجد من انفسنا انا اذا اقبلنا بانفسنا الى ادراك شيء تعذر في تلك الحالة الاقبال
الى ادراك شيء آخر وهذا هو الذي صرفهم عن الطريق المستقيم واما لهم عن النهج القويم
وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي حتى اذا قلنا الانسان ناطق احاط
عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وفهم في خيالنا امر مطابق في الترتيب لهذه الالفاظ فاذا
قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فانا نشاهد
ان القوة الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعذر
عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم على خلافه لانه يجب في الحكم لابد من حضور
الطرفين لضرورة ان القاضي على شيئين لابد ان يحضره المقضي عليهما والا لجاز الحكم على المذهول
والمنسي وهو كما ترى وايضا اذا تصورنا الشيء بحده لا يكون العلم باحد اجزائه مفيدا للعلم بتمام حقيقته
فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة لاستحال حصول العلم بحقيقته وايضا المقدمة
الواحدة لا تنتج فلابد من حصول المقدمتين ومن الحجة القاطعة انه من المقرر ان الله سبحانه
والعقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان لا يمكن ان يكون شيء من معلوماتها



موجودة بالقوة بل لا بد من حضورها بالفعل وهو هادم لاساس ما ظنوه وقد اقتدى

بالامام الفاضل الخوانساري ايضا في بعض تصانيفه فعليك بلطف القريحة قوله

بعض ائمة الكشف الخ فيه اشارة الى خلاف البعض فان الشيخ الاكبر قد بحث على ثبوت الترقي

بعد الموت ايضا من الظاهر ان المثوبات غير واقفة وهي ليست الا ادراكات قوله في

النشأة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله وتارة بوجود الامور الغير المتناهية

بعضهم لدفعه بانه اراد بقوله بحسب ما في قوتنا الخ امكان ادراك الامور الغير المتناهية على

وجه البدلية في آن واحد ولما كان الادراك عبارة عن عدم لاحق لامر وهو لا يمكن الا بعد

وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يزول

كل واحد منها في هذا الآن على سبيل البدلية ولم يرد انه كما في آن واحد ادراك الامور الغير

المتناهية على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله

ممكن وحينئذ لا تم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل بل في امكان امر واحد في

كل زمان بين آنين كفاية لانه يصلح ان يكون زائلا في الآنات الغير متناهية ممكنة على وجه البدلية

في آن بعد ذلك الزمان لم لو تصدى بهذه العناية لدفع المنع الاول لكان احسن كما لا يخفى

قوله اعلم ان الاعداد الخ في الحاشية المقصود منه دفع ما يترااى وروده الخ توجيهه

ان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او لا لا محيص عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل

فينا اذ الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك

لان العلم على حسب المعلوم ومن شرط القياس الاستثنائي ان يكون التالي لازما للمقدم مخصوص

لا لنقيضه ايضا حتى ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم بخصوصه فانتاج الدليل الكذائي او
على هيئة الاستثنائي لمطلوبه في حيز المنع والدفع مستغن عن الشرح قوله بمعنى انها
للامور فقط قوله موجودة بالفعل الخ الى نهاية قوله في الحاشية واما على تقدير
لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس كما سبق قوله بالمعنى الاول
اذ انتزاع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية قوله فعدم تناهيها
معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن لعدم اختصاص التعاقب بالامور الانتزاعية كما في الحوادث
اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجود في قوله وان كان من الامور العينية الموجودة بالفعل
يتصور لا عدم تناهيها بالمعنى الثاني الا غير كما لا يخفى ولم يبين حال كونها من الامور العينية
الموجودة المتعاقبة للمواخاة البينة بينها وبين الامور الانتزاعية الاعتبارية قوله
والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له اذ عدم تناهيه بالمعنى
الثاني والا فلا ينفع والتمثيل لنفس اللاتناهي قليل الجدوى قوله لان العدد من الامور
في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة
عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد كلي لافراده كعشرة رجال وعشرتها اذ الكلي كما يصدق على
احد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافته اليهما ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار الجزء
احاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة احادها عشرة رجال وكذا عشرة عشرات رجال فالعشرة
اذا اخذ من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشراته بالمواطاة على تعيين حقيقته واذا اخذ
من حيث اضافته اليه يصير حصة لنفسه يصدق عليه الاشتقاق على انحاء حقيقته

ان يكون فينا امور غير متناهية موجودة بالفعل ليلزم الاستحالة فالمثال اذا لم يكن بالمعنى الثاني بل بالمعنى الاول الذي لا يقع عند صد



فلزم ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر نوعه اي يصدق على اي فرد فرض منه موجود اثار
على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق
قوله في الحاشية كل ما يتكرر نوعه اي نوع الاضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي لا
كل ما يتكرر جنسه وان كان عاليا فهو ايضا امر اعتباري بالدليل المذكور بخلاف ما يتكرر
عرضه بان يتحقق في افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها
اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا عينيا
لجواز الاختلاف في افرادها فافهم قوله فيها وتارة وصفا عارضا اي بعد اضافته الى
الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له واما كونه عين حقيقته فباعتبار اخذه
من حيث هو فالذاتية والعرضية باعتبارين لا غائلة فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود
من حيث هو هو عين حقيقته ومن حيث اضافته اليه اي وجود زيد خارج عنه وعارض له
لخروج هذه الاضافة عنه وان كانت الاضافة الى زيد داخلة فيه فافهم قوله فيها كالقدم فانه
لو وجد فرد منه لاتصف بقدم فان حدث تنوب حدوث موصوفه وقدم عليه الباقي قوله فيها فان
الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا بل موجودا في الخارج فيتصف بامكانه
فيه لكونه مما يتكرر نوعه وذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بامكانه وهلم
الى لا نهاية فيلزم التسلسل في الامور العينية قوله ولانه مركب من الاحاد ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب
ايضا حيث قال والحق انه اي الواحد ليس بعدد وان تالف منه الاعداد قوله والعدد محمول الخ لاتحاده
مع المعدود في الوجود كاتحاد المشتق مع موضوعاتها والتباين بين المقولات لا ينافي صدق احدهما



بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاذكياء والوجدانيات
سواء اعتبر فيها الجزء الصوري او لا ليست على هذه الصفة فغير المحمول غير المحمول
قوله والواحد الخ اذ المشتقات معنى اعتباري قوله ليس على ظاهره حيث
اراد بوجوده في الانشياء وجوده النفس الامري بمناشي انتزاعها وهي المعدودات
الخارجي مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قوله حتى يعتد به اذ المتبادر
منه نفي مطلق الوجود عن الخارج قوله وح ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم
زوالا تحقق الامور الغير المتناهية فينا ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقا بل اذا كانت
مترتبة مستحقة بعضها للتقدم وبعضها للتاخر تصدى المصنف رح بقوله وتلك الامور الخ
لاثبات الترتيب بينها فلو حمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات الترتيب بينها
من جهة انفسها لكفى في اثباته ان يقال انه يجوز ان يكون تلك الامور اعدادا مثلا والعدد
الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات فلا بد من تقدير المضاف وهو الاعدام
فيصير ح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتاخرة
عن وجوداتها ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات والامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه
لا يحصل هذا الترتيب الا بذكر جميع ما ذكروا انما صرف عنان العناية الى هذا لان استلزام كون
العلم زوالا للاتناهي في نفسه اشنع مما في غيره فافهم قوله لذا يحصل الخ اذ الملزوم مقدم
بالماهية على اللازم قوله في الحاشية واستدلوا عليه بان الخ وبانه يمكن تصور العشرة
مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها قوله فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح اي في حكم العقل



بتركيبها من ثلثة وثلثة لا من اربعة واثنين اذ العقل لا يفرق بينهما في حصول الستة منهما
فلا بد من مرجح يرجح احدهما للتقويم عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة شيء بامر دون امر
لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما لا بد منه
لحكم العقل بتقومه به دون غيره لا بتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ايضا ليست
اولى من تلك الاعداد اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون تركب السرير من
العناصر اولى من تركيبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك اذا كان الاعداد محض الوحدات
وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل وجزمه بان التقويم في الواقع للراجح لا
للمرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها لزم استغناء او سواء كان تقومها بالكل على سبيل البدل
او على سبيل الاجتماع وهو يورث ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان والضرورة تشهد
بالضرورة والايراد بان الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء
عنها انما هو باعتبار الثاني دون الاول يندفع بان القدر المشترك بينها الذي يتقوم الستة به
انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب **قوله** فيها لا يخفى ان الاتحاد على تقدير تركبه من العدد الذي
تحته ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء بل منحصر في
اثنين وواحد **قوله** فيها مثل المركب من المقولتين اذ الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق
عليها المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء **قوله** باشتمال العدد كما هو مزعوم بعض اهل العلم
ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صوري بل كان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق عليها الوحدة
بناء على ما تقرر من ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه



الوحدة لا يصدق عليه العدد لما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما
من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري فلانضمام امر مع
ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه والجواب منع استحالة صدق المتباينين
على شيء واحد بصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد كذلك قوله واما على
الجزء الخ وهو راي اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بانا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة
عن الجزء الصوري وشان الذاتي ارفع منه قوله اذ العدد ح الخ وحينئذ لزوم الترجيح
بلا مرجح او الاستغناء عما لا يجوز ان يستغنى عنه مما اذ ثلثة ثلثة ليست ح مغايرة مع
اربعة واثنين خمسة وواحدة وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروضة الخ
حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط والا لزم خلاف المفروض والاقرار بما رام عنه
الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة اى مرتبة عليه اثار هي سوى مجموع اثار الاجزاء
كلونه من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها في العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة ليظهر
انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات على الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية
لئلا يتجه المنع على قوله اذ العدد ح محض الوحدات اذ ح لا معنى لقوله فدخول الوحدات الخ
فان الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله ليس
دخول الخ مع انه يكفي بتقويمه دخولها فيه مرة وواحدة فلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه قوله من
الوحدات الثلث اى من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلث من حيث
انها معروضة للهيئة الاجتماعية قوله جزء الضرورة دخول وحدة مع وحدة اخرى الخ



تلك الحيثية في الثلثة وقد فرض استلزامه دخولها مع تلك الحيثية لكن الاول ممنوع
لا يستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة مع وحدة بدون تلك
الحيثية لا تغاير ذلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر في الثلثة مطلق الوحدة
فافهم قوله في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات
ترجيح بلا مرجح اي بعد القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحيثية دخولها
مع تلك الحيثية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات
الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث اعتبارية محضة قوله بل نقول على تقدير الخ يعني
لو سلم قولنا العدد محض الوحدات اي الكثرة من حيث انها كثرة بان لا يكون الهيئة داخلة
ولا عارضة لها فلا نم قوله فدخول الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول الوحدات
فيه لامتناع تعلق حكم واحد شخصي كالدخول المضاف الى الوحدات بالاشياء الكثيرة من حيث
انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة لا الى دخول الوحدات
من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من
الاحكام ما يصح اسناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول في باب ضيق يصح
اسناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فلا نم
الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية قوله ومما حققنا من ان العدد ليس جزءا للعدد
مطلقا قوله متوقف على هذا المجموع الخ لكونه جزءا منه قوله او غير مشتمل عليه سواء كان حينئذ
الغرض ايضا غير معتبر فيهما اولا قوله في الحاشية واعتبر معها الهيئة الخ فلا وجه للجزئية



اصلا ثم لو كان حقيقة بعض الوحدات لكان لها وجه ظاهري قوله تحقق مجموعها
اي مجموع آحاد الخمسة يعني الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة
لانتزاعها عنها او معروض هذه الهيئة لها عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة
وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فلا يمكن ان تعرض
الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته
فافهم قوله ليست عدم العلة المعينة الخ وعدم الاقل اي الجزء عدم العلة المعينة
فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل فكيف يثبت
الترتيب بالعلية والمعلولية قوله فشيء بعينه الظاهر ان الفاء للتعليل فلا بد ان ينضم
مع الدليل بشهادة الوجدان لينقطع البحث قوله ولوازمه لانه اذا فرض عدم العلة
التامة لزم انعدام المعلول وهذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله
فعدم الشرط اي بما لم يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقه مما يتوقف عليه المعلول في قوامه
مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون
منه بالطريق الاولى قوله بل هو مقارن غيره لم يجوز عدم العلة التامة مع وجود
الشرط قوله بمعنى آحادها اراد بالآحاد مرتبة الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة
المعتبرة فيها الهيئة عروضا او دخولا قوله لانها جملة الخ يعني بعد تمهيد مقدمة
ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها شيء
نقول يصدق قولنا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل

قوله عن جملة الخ اي جميع ما يتوقف عليه المعلول في وجوده من العلل الناقصة ولهذا يوجد عند وجود العلة التامة ولا يتخلف الى شيء



الناقصة وبعضا منها لكانت العلة التامة جزأ لنفسها بالضرورة لكنها من جملة ما يتوقف
عليه لانها ح معنى مغاير للكثرة العلل الناقصة للتوقف عليها المعلول بتوقفات كثيرة
وقد فرض هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء مما يتوقف عليه المعلول فصارت
علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء ينتظر وجود المعلول بعدها الى امر اخر اولا
والا لزم ان لا يكون العلة الاخيرة علة ناقصة او يكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها
ولا احد ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لو كانت
هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون جزأ لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف
عليه لانها معنى مغاير لكل واحد واحد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هي ايض مما
يتوقف عليه الى اخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليه المعلول بتوقفات
كثيرة فتوقفها هو بعين توقف كل واحد منها فلا تكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف المركب
قوله ولهذا اي لان العلة التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها وكثرتها
والحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة قوله فعدم
العلة التامة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة
فعدمها راجعة الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها راجعا الى وجود كل واحد واحد فافهم
لا يرد انا اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق قولنا الكثرة معدومة والا
لزم اجتماع النقيضين لو صدق قولنا الكثرة موجودة لاقتضائه وجودها او فرض معدوما
وارتفاع النقيضين لو لم يصدق ايضا لكونهما متناقضين لان قولنا الكثرة موجودة



قضية مجملة راجعة الى قضايا منفصلة مستعملة اي هذا موجود وهذا موجود وكذا قولنا

الكثرة معدوم اي هذا معدوم وهذا معدوم فالقضية الموجبة التي موضوعها ذلك

الواحد كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا الباقية بالعكس بخلاف المركب فانه امر واحد

وعدمه راجع الى عدم احد اجزائه هذا ما عندي في حل هذا المقام وقد تحير فيه كثير

من الاعلام قوله في الحاشية اذ التحقيق الخ يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول

معلول لعدم علته وليس معنى التاثير زائدا على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتاثير تاثير العلة

المعينة كما حقق انفا وقوله بل يكفي الخ كناية عن عدم علية ما قوله من الاعداد المعدومة

اى وقت الانتزاع وكذا المراد في قوله بعيد هذا فمنشأ انتزاعها ليس كذلك قوله

ومعنى استلزام الخ دفع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا انتزاعية

فالاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انتزاعيهما ايضا استلزام لعدم

تحققهما بدون انتزاعهما مع انا قد نتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة

قوله فلا يكون تلك الخ حتى يتبين بطلانها باجراء البراهين المنتهضة لابطال

التسلسل قوله فان قلت المقصود الخ حاصله ان المقصود من اثبات اللاتناهي في تلك

العدمات اجراء برهان التطبيق مثلا فيها ليستبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة

تلك العدمات موجودة مرتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو آ في المرتبة الاولى وبعده ب

في المرتبة الثانية وبعده ج في المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في

نفس تلك السلسلة مبدؤها ب منفصلة كان بازاء مبدأ الكبرى اعني آ مبدأ الصغرى اعني ب

مولوی تراب علی رحمہ اللہ تعالے



كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني بثانية الصغرى اعني جزء لا يتناهى فان كان بازاء كل مرتبة
معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقص مع الزائد وان لا يكون في الكبرى
مرتبة ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ
وانتظام الاوساط لهما فيكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة
عليها بواحدة ولا شك ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك كيف وقد قال ان التطبيق
كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بعد تعين المبدئين في السلسلتين الكبرى
والصغرى بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائه المقدارية بفرضهما مع
انها وهمية غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل
للانقسامات اللامتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء
جزائه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار قوله لا لان الاجزاء المقدارية
اي التي يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا لا التي بها يتقوم ويحصل
حقيقته الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل
المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة
عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين واما الثانية فلا يتجاوز
الاربعة عند احد قوله في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية
ويؤيده ما في بعض النسخ بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء



لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي المقدار لانها بالفعل

امر واحد متناه والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية

في الازمنة الغير المتناهية لا يمس الجواب كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام

ليس هذا موضعه قوله قلت الاجزاء الخ حاصله انه لابد لجريانه من كونهما يجري فيه

موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر

بطلانها فيه والاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها

لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار واما تلك الاعدام

فليست موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه

البرهان فافهم قوله في الحاشية او موجودة بوجود واحد وانما هو وجود الجسم كما يظهر

بالتامل فابداء احتمال اخر غير سديد فافهم قوله فيها فثبت انها موجودة الخ يعني

ان الكل له وجود خارجي محض بحيث يصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل على

هذه الحيثية هو وجود وهي للاجزاء وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينها وبين

الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض حواشيه واما حمل المشتقات

على موصوفاتها فليس بهذا القدر بل لارتباط زائد عليه يدرك بالبداهة فيها دون

ما نحن فيه وفي المبادي ولا طاقة لنا على تفسيره الجامع والمانع كما قالوا في الحلول

فلا يرد انه عند الموجب للمشتق معنى بسيط ينتزع من الموصوف وله وجود خارجي محض

وكونه بحيث ينتزع عنه وجود وهي للمشتق ومنشأ لصحة الحمل بينهما فلم لا يكون ذا

قوله في [illegible] ان تصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة الى المنعوت بوجه يمتاز عن غيره بديهي وهو كاف في المقصود والله اعلم



منشأ له فيما نحن فيه لعدم الفارق فافهم قوله فيها الا امتداد الخ اي حقيقة وجزانية

ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ يعني ان الوجود ليس له حقيقة

الا المعنى المصدري الانتزاعي الذي ليس له افراد سوى الحصص كما مر فمناط تعدده وتكثره انما

هو تعدد المضاف اليه والصفة فلو كانت الاجزاء الموصوفة والمضاف اليها الوجود حقائق

مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود ومن جهلهما

تسمعهم يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى وفقه وفي المقام تفصيل

وتحقيق ليس هذا موقعه قوله فيها بهمنيار الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد

على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونه منافيا بوحدة الوجود

بنافي وحدة الاتصال بينها اي كونها مشتركة الحدود قوله فيها متحقق في كل جزء اي

سواء كان تحليليا او غير تحليلي فتخصيص التحليلي ليس على ما ينبغي قوله تجري في اعدام الخ

فتخصيص الاعداد لاتصافها بالاكثرية والاقلية بالذات واما المعدودات فبوساطتها

قوله فلا يرد الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون

فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة الاعدام المتأخرة

لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قوله والاستدلال عليه الخ اراد بالدليل ما هو اعم منه

ومن التنبيه على طريق عموم المجاز فان الدليل مختص بالنظريات كالتنبيه في البديهيات قوله

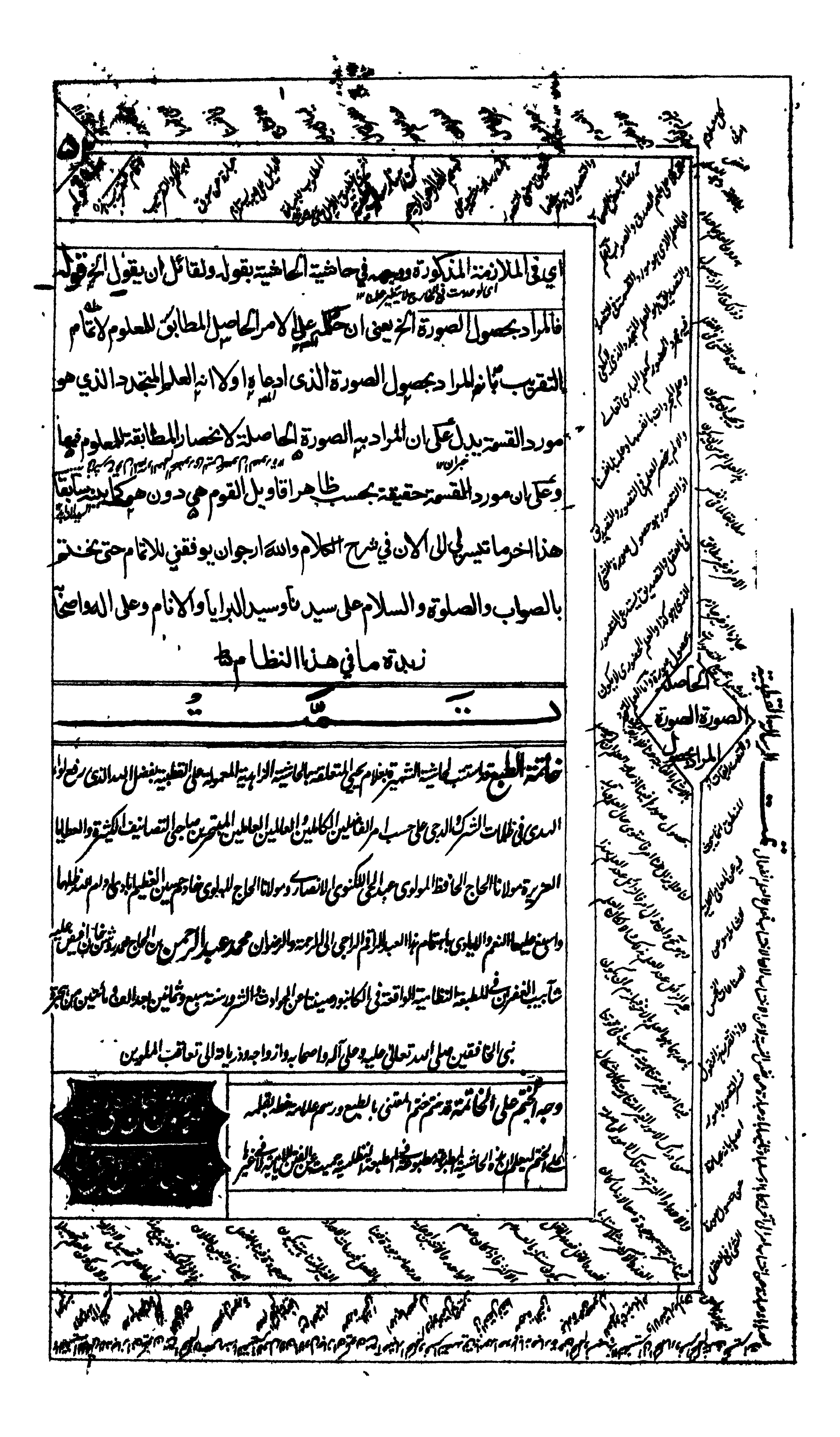
في الحاشية لا يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح

في موضع اخر قوله ليس الا حصول واحد لما مر من ان تعدد المعاني المصدرية منوط بتعدد



ما انتفى في اليه او ما يوصف بها او اذ ليس فليس قوله لما اشتهر ولما مر من امتناع
استواء حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله قوله فان قلت الخ يعني انا لا نم ان بطلان
كون الادراك انتفاء شيء يستوجب ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا للمعلوم
كما زعم المص فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني
والامام القائل به فعلى هذا المراد بقوله الامر العقلي الامر الحاصل للعقل سواء كان على
وجه الحلول والقيام به او لا قوله قلت العلم متصف الخ فيه ما افاده بعض الاعاظم
انه لو اراد بالمطابقة الوفاء بالكشف فلا ينفع فيما هو بصدده وان اراد بها المطابقة في
الماهية فممنوع عند هؤلاء ولا يجري شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان
قوله قد يقال اي في الجواب عن السؤال المصدر بقوله فان قلت قوله فهو في الذهن
لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المتكلمين لا تحقيقا فان من الاحتمال ان يكون
العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم الامام ولا يفي لبطلانه هذا
ولا ما مر كما زعم من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك
اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري فيها في حيز الخفاء فتذكر
قوله في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية
وذلك التحقيق لا ينافي مذهب المتكلمين ولا مذهب الامام قوله لو عدمت الخ
فيما لم لا يجوز ان يكون محالا لا يستلزم محالا اخر وهو التغير قوله وبهذا ثبت الخ
وبيانه ما في حاشية الحاشية بقوله بيانه ان العلم صفة الخ قوله فان للمناقشة فيه الخ

تقدير عدم الاشياء عن الازمان العالية محالا او المحال لستلزم نقيضه كما قالوا ان عدم الزمان مستلزم لوجوده فلم لا يجوز ان يكون ذلك التقدير



اي في الملازمة المذكورة وفيه في حاشية الحاشية بقوله ولقائل ان يقول الخ قوله

فالمراد بحصول الصورة الخ يعني ان حمله على الامر الحاصل المطابق للمعلوم لا تمام

التقريب بانه المراد بحصول الصورة الذي ادعاه ولانه العلم المتجدد الذي هو

مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم فيها

وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هي دون هو كما بينه سابقا

هذا آخر ما تيسر لي الى الآن في شرح الكلام والله ارجو ان يوفقني للاتمام حتى نختم

بالصواب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام وعلى اله واصحابه

زبدة ما في هذا النظام

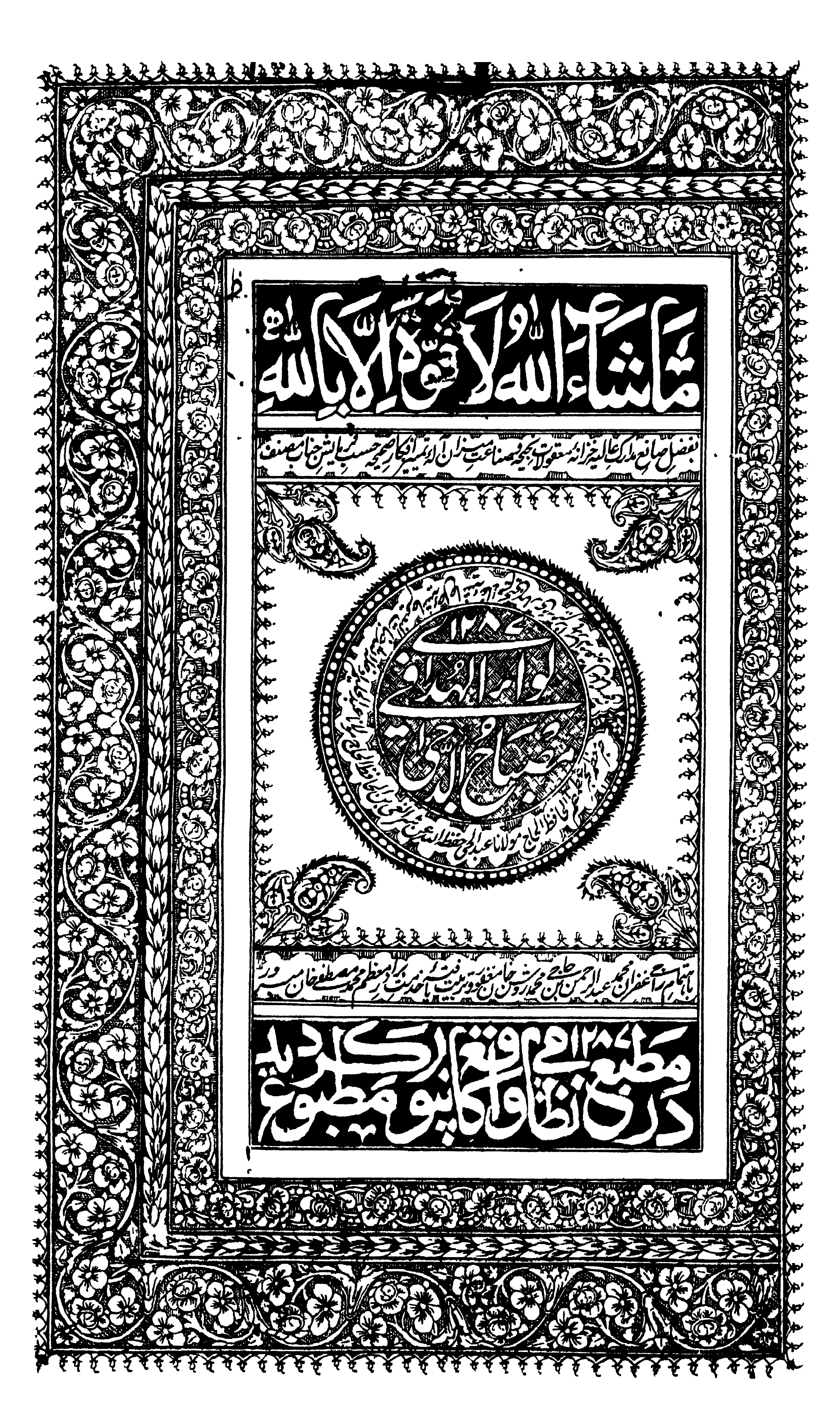
تمت

خاتمة الطبع قد استتب لحاشية الشهيرة بغلام يحيى المتعلقة بالحاشية الزاهدية المعمولة على القطبية بفضل الله الذي رفع لواء الهدى في ظلمات الشرك والدجى على حسب مرام الفاضلين الكاملين العالمين العاملين المتبحرين صاحبي التصانيف الكثيرة والعطايا العزيزة مولانا الحاج الحافظ المولوي عبد الحي اللكنوي الانصاري ومولانا الحاج المولوي خادم حسين العظيم آبادي دام الله ظلهما واسبغ عليهما النعم والايادي باهتمام هذا العبد الراقم الراجي الى الرحمة والرضوان محمد عبد الرحمن بن الحاج محمد رشيد خان افيض عليه شآبيب الغفران في المطبعة النظامية الواقعة في الكانبور صينت عن الحوادث والشرور سنة سبع وثمانين بعد الالف ومائتين من هجرة

نبي الخافقين صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته الى تعاقب الملوين

وجه الختم على الخاتمة قد ختم ختم المعتني بالطبع ورسم علامة خطه القلمه

الختم لسجل الاريخ والحاشية المطبوعة مطبوعة في المطبعة النظامية حيث عن الغفران بالايه تأخير


ما شاء الله لا قوة الا بالله
بفضل صانع مدارک عالیه خزانه معقولات بهیجه و صناعت میزان آله تمییز افکار صحیحه حسب فرمایش جناب مصنف
۱۲۸۷
لوامع الهدی
مصباح الدجی
باهتمام راجی غفران محمد عبد الرحمن ابن حاجی محمد روشن خان مغفور و تربیت یافته خدمت برادر معظم محمد مصطفی خان مسرور
در مطبع نظامی واقع کانپور مطبوع گردید ۱۲۸۷

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من اشرق علينا لوامع الهدى من مطالع الانوار واخرجنا من شفا حفرة الضلالة بانزال الاسفار وجعلنا بالحكمة عين اعيان الموجودات وفضلنا بعيون الحكمة على سائر المخلوقات ونشكرك يا من نور قلوبنا بحكمة الاشراق تنويرا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وفتح علينا باب رسالة التصور والتصديق بالنحو الحق ونبطل الباطل بمواقف التحقيق ونشهد انك لا اله الا انت انعمت علينا بالصعود على سلم العلوم واحسنت الينا بدرك معارج الفهوم ونصلي ونسلم على السيد الزاهد رسول الملك الصمد الواحد محمد المصطفى احمد المجتبى الذي اشاراته شفاء عن الاسقام وعباراته نجاة عن ظلمات الشكوك والاوهام كيف لا وقد نزل به الروح الامين ولقد راه بالافق المبين اعجز المعاندين عن المطارحات واسكت المكابرين عن المعارضات كلامه المحصل كشف لكل معضل وكتابه المسجل كسف لكل مشكل وعلى آله وصحبه الذين اخرجوا درر الفرائد من تلويحاته وفازوا بغرر الفوائد من تعريفاته واشتغلوا بتجريد العقائد والكلام وتوجهوا الى تهذيب المنطق والكلام اما بعد فيقول المقتبس من قبسات لوامع الاسرار الملتمس لتحصيل طوالع الانوار ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الانصاري الايوبي تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي ابن معدن الفضل والجلال صدر ارباب الكمال السيد السند والعضد المعتمد مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم جعله الله من ورثة جنة النعيم هذه تعليقات جديدة وكل جديدة لذيذة على حاشية الفاضل غلام يحيى بن نجم الدين البهاري ارضاهما العفو الباري المسماة بلوامع الهدى في الليل والدجى المتعلقة بالحواشي الزاهدية للرسالة القطبية سميتها **مصباح الدجى في لوامع الهدى** لما رايت في هذا الزمان من اكباب الناس عليها واشتغال العوام والخواص بها من غير مرشد يرشدهم الى سواء السبيل فهم كالحيارى في الصحارى من غير هاد ودليل بالغت اولا في تنقيح الاصل وتوضيحه وذكرت ثانيا ما له وما عليه مع تحقيقه وتنقيحه متجنبا عن طرفي الاقتصار والاملال والاخلال متباعدا عن طريق الاعتساف مختار الانصاف وكان في ذلك حين قراءة الذكي المتوقد المولوي الحافظ انوار الله بن المولوي شجاع الدين القندهاري الحيدرآبادي سلمه الله ذو الايادي الحواشي الزاهدية مع التعليقات البهارية لدي ولما ختمتها بالاختتام وكملتها بالاتمام جعلتها هدية الى حضرة من باهت تيجان الوزارة بهامته وتفاخرت حلل الامارة بقامته اول مدارج طبعه آخر معارج الانسان وآخر مقامات ذهنه خارج عن طوق الاذهان سدة العلية

(نسبة الى قندهار قرية في نواحي حيدراباد ١٢)
(جمع تاج ١٢)
(الهامة بمعنى الراس ١٢)
(بالضم والتشديد الباب ومعنى العتبة ١٢)

قوله لا يخفى ما في هذه الخطبة من الايماء الى اسامي الكتب المصنفة في الفن من لوامع الهدى والمطالع والاسفار الاربعة وعيون الحكمة وحكمة الاشراق ورسالة التصور والتصديق والمواقف وسلم العلوم ومعارج الفهوم والاشارات والشفاء ٢ والنجاة والافق المبين والمطارحات والكشف والمحصل والتجريد والتلويحات والتحصيل والتهذيب والقبسات ...

محط لرحال الآمال في بهيسة السنية مرجع ارباب الكمال باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف حق لك ان تنطق
في وصفه وتتكلم في نعته اشعار نامطورة الديوان آصف عصره وهو الوزير الفرد في اقباله مختار اهل الفضل طرا كاسمه وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله في الاوج بدر كامل بحر محيط زاخر بنواله الصائب الافكار في تدبيره الثاقب الآراء في اقواله وزير السلطنة الآصفية دستور الدولة النظامية
منير الملك ذي الفخر الظاهر سراج الدولة الباهر شجاع الدولة سالار جنگ مختار الملك نواب تراب علي خان بهادر
لازالت بدور عدله لامعة وشموس جوده طالعة وهذا اوان الشروع في المقصود والمراد متمسكا بحبل موفق السداد ولما كان الكلام في البسملة
والحمدلة والتصلية كثيرا على ما دونوه في تصانيفهم وما اوردوه في تاليفهم وقد ذكرت نبذا منه في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية
وفي التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وغيرهما وكان هجرانه بالكلية ايضا غير مناسب اوردت ما قل بحسب المبنى
ودل بحسب المعنى فاقول قوله بسم الله الرحمن الرحيم الجمهور على ان التسمية جزء من الكتاب كما ان الحمد جزء منه واختار صدر الشريعة في تنقيح الاصول
خروجها من الكتاب ومال اليه العلامة سعد الملة والدين التفتازاني في شرح تلخيص المعاني وهو الحق لان البسملة عبارة قديمة ليست مما يجري فيه التفنن
يؤتى بها للتبرك والتيمن ولهذا قالوا ان باء بسم الله ليس متعلقا بابتدأ بل بالتيمن او التبرك او نحوه ويؤيده ان التسمية كالتعوذ يسبق القراءة
يقال سمى فقرأ كما يقال تعوذ فقرأ والتعوذ خارج فكذا التسمية واما الحمد فهو من كلام المصنفين قطعا ولذلك تراهم يسلكون فيه مسالك مختلفة وينحون
فيه مباني متشتتة فهو من اجزاء الكتاب قطعا وبهذا ظهر ان الباء في قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر للاستعانة
او متعلق بالتيمن المقدر اي لم يبدأ متيمنا وفي قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو اجذم صلة للبداية وهذا احسن التوجيهات
في دفع التعارض بينهما واما دفعه بان الباء في كليهما للاستعانة فيكون كل منهما خارجا عن الكتاب كما ذكره المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد
النسفية فركيك فان قلت قوله عليه الصلوة والسلام فهو ابتر يدل على جزئية التسمية للكتاب لان الابتر بمعنى مقطوع الذنب قلت
قد يفسر الابتر بمنقطع كل خير كما صرح به العلامة محمد بن ابي بكر الرازي في جواهر القرآن وهو المراد في الحديث فلا دلالة له على الجزئية ومن الشاهد
العدل على عدم جزئيتها صنيعهم في جملة الحمد حيث يذكرون المحمود كقولهم الحمد لله او احمد الله او نحو ذلك ولا يكتفون على لفظ الله المذكور
في التسمية وايضا لم يقل احد ممن يعتد به بان قولهم الحمد لله من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر ولو كانت التسمية جزءا للكتاب لكان
القول به احق قوله يسبح لله ما في السموات الخ لما كان في قولهم الحمد لله ونحوه شبهة اختصاص الحمد باللسان لما ذكروه في تعريفه
هو الثناء باللسان وحمد الله تعالى لا يختص باللسان بل كل جزء من اجزاء الانسان مباح له في كل حين وآن ترك طريقتهم وما نسج شريعتهم
الا اتى بحمد خير من حمدهم فان التسبيح التنزيه من كل سوء فيدخل فيه تبعيد الذات عن السوء وهو الامكان والعدم وهو مستلزم لتبعيدها
عن الكثرة المستلزم لنفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والشريك وحصول الوحدة المطلقة وغيرها من الصفات الجليلة وتبعيد الصفات
عن السوء المستلزم لكونه منزها عن الجهل بان يكون محيطا بكل المعلومات قادرا على جميع المقدورات منزها عن التغيرات وتبعيد الافعال
عنه بان لا يكون افعاله موقوفة على مادة ومثال ولا على معاون وعقل فعال وتبعيد الاسماء عنه على ما يشهد به قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى
فادعوه بها وتبعيد الاحكام عنه فان كل ما شرعه تعالى فهو مشتمل على مصلحة ما ومن المعلوم ان هذه الفوائد الجليلة لا تحصل في قولهم الحمد لله
وامثاله وان كان هو ايضا متضمنا لنكات اخر وايضا في ترك الاقتداء بهم اشارة الى انه ليس المراد في الحديث الآمر بالابتداء بالحمد
خصوص الحمد كما يتوهم بل كل ما يشتمل على تعظيم الله تعالى فهو حمد ثم في اختيار هذه الطريقة الخاصة اقتباس من كلام الله العزيز الحكيم

له بفتح الباء مصدر جُمَل بصنعة النحت ١٢ منه مدظله

٣٣

بسم الله الرحمن الرحيم يسبح لله ما في السموات وما في الارض ١٢ غلام يحيى

وقد شرع الله خمسة من السور بهذه الطريقة فتح سورة الحديد بقوله سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وفتح سورة الحشر
بقوله سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم وافتتح سورة الصف بهذا الافتتاح ايضا وشرع سورة الجمعة بما اقتبسه الفاضل
المحشي ههنا وشرع سورة التغابن بقوله يسبح لله ما في السموات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير والفائدة في هذا الاختلاف
على ما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره الاشعار بان تسبيح ما اسند اليه لا يختص بوقت دون وقت وعدي التسبيح في جميع السور باللام وان كان
هو متعديا بنفسه يقال سبحه اي نزهه اشعارا باختصاصه به تعالى وخلوصه له ولما كان المضارع ابلغ في الدلالة على الاستمرار التجددي بالنسبة الى الماضي
اختار المحشي اقتباس المضارع دون الماضي والاقتباس بافتتاح سورة الجمعة دون سورة التغابن لاشتماله على الصفات الجليلة دونه هذا.
اذا قرئ يسبح الواقع في كلام المحشي على صيغة المضارع المعروف ويكون ما في السموات آه فاعلا له ويمكن ان يقرأ على صيغة المجهول فيكون قوله
ما في السموات والارض فاعلا لفعل محذوف بقرينة السؤال المقدر كانه لما قال يسبح لله سأله سائل من يسبحه فقال ما في السموات والارض
على نحو ما ذكروا في قوله ع ليبك يزيد ضارع لخصومة وعلى هذا الاحتمال وان لم يكن المفتتح متضمنا للاقتباس الا انه يتضمن فوائد اخر منها اشتماله
على تكرر الاسناد ومنها الاجمال قبل التفصيل فالتفصيل بعده وهو اوقع في النفس فانه لما قيل يسبح له علم ان هناك مسبحا يسند اليه التسبيح ثم بينه بقوله ما في
السموات والارض ومنها كون معرفة المسبح كحصول نعمة غير مترقبة فان اول الكلام غير مطمع في ذكره بخلاف ما اذا بني للفاعل فانه غير مويس عن ذكر الفاعل
بل مقرر لذكره بعده ومن المعلوم ان حصول النعمة الغير المترقبة اولى واحسن كما ذكروه في مواضع كثيرة واما قول صاحب تلخيص المعاني في بحث التشبيه
نيل الشيء بعد طلبه الذ انتهى فلا ينافيه كما توهمه الفاضل عصام الاسفرائيني في شرح الاطول لان الالتذاذ بشيء وحصول الشيء بغير تعب شيء آخر
وكل منهما حسن من وجه كما لا يخفى وخلاصة المرام انه ان نظر الى اولوية الاقتباس قرئ يسبح على البناء للفاعل وان نظر الى حصول هذه الفوائد
قرئ على البناء للمفعول فاختر ايهما شئت والمراد بالتسبيح اما التسبيح المقالي او التسبيح الحالي على حسب اختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى وان
من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان منهم من فسره بالتسبيح المقالي بقرينة قوله ولكن لا تفقهون لان التسبيح الحالي مما يفهمه كل احد وعليه المحققون
قائلين انه لا استبعاد في صدور التسبيح المقالي من غير ذوي العقول ايضا والفائدة في جمع السموات وافراد الارض الرمز الى اختلاف حقائق السموات
كما شهدت به الآثار النبوية بخلاف الارض فان لها حقيقة واحدة لا الى تعدد السموات دون الارض فانه قد ورد في بعض الاخبار ان الارض
ايضا سبع طبقات بعضها فوق بعض كالسموات الا ان طبقات السموات متفاصلة وطبقات الارض منضمة وورد في بعض الروايات انها
ايضا متفاصلة كما حقق في موضعه وتقديم ذكر السموات على الارض للاقتداء بالكلام الالهي فانه قدم فيه ذكر السماء على الارض حيثما وقعا ومن ثم قيل ان السماء
افضل من الارض وقيل بخلافه قال المفتي حامد افندي مفتي دمشق الشام ادخله الله في دار السلام سئل العلامة ابن حجر المكي الهيتمي الشافعي هل السماء افضل
ام الارض فاجاب بان الاصح عندنا بمتنا نقلوه عن الاكثرين فضلية السماء لانه لم يعص الله تعالى احد فيها ومعصية ابليس لم تكن فيها او وقعت نادرا
فلم يلتفت اليها وقيل الارض لكونها مستقر الانبياء ومدفنهم انتهى جوابه وفي خلاصة الوفاء للسمهودي نقل عياض ومن قبله الاجماع على تفضيل ما ضم الاعضاء
النبوية حتى على الكعبة كما قاله ابن عساكر وغيره بل نقل التاج السبكي عن ابن عقيل الحنبلي انه افضل من العرش ايضا وصرح التاج الفاكهي بتفضيله على السموات بل
قال الظاهر تفضيل جميع الارض على السماء وحكاه بعضهم عن الاكثرين لكن قال النووي ان الجمهور على تفضيل السماء على الارض ما عدا ما ضم الاعضاء الشريفة
النبوية والله تعالى اعلم انتهى كلام المفتي حامد في فتاواه والملك بكسر اللام ماخوذ من الملك بمعنى المتصرف في الامور كلها سواء كانت في
عالم الارواح او عالم الاجسام او عالم الغيب او الشهادة وقد يخص بعالم الشهادة ويقابله الملكوت كذا قال العلامة شهاب الدين الخفاجي في شرح

تفسير البيضاوي المسمى بعناية القاضي القدوس بضم القاف وتشديد الدال المضمومة من القدس بالضم وضمتين الطهر وفي القاموس كل فعول مفتوح غير قدوس وسبوح وذروح وفروج فانهن بالضم ويفتحن انتهى وفي النهاية الجزرية من اسماء الله تعالى القدوس وهو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص وفعول بالضم من ابنية المبالغة وقد تفتح القاف وليس بالكثير وقد تكرر ذكر التقديس في الحديث انتهى وفيها ايضا من اسماء الله العزيز وهو الغالب القوي الذي لا يغلب والعزة بالكسر القوة والشدة والغلبة تقول عز يعز بكسر العين في المضارع اذا صار عزيزا وعز يعز بالفتح اذا اشتد انتهى وفيها ايضا من اسماء الله الحكيم والحكم بمعنى الحاكم والقاضي والحكيم فعيل بمعنى مفعل وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة الاشياء بافضل العلوم ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات حكيم ومنه وصف القرآن بالذكر الحكيم اي الحاكم لكم وعليكم انتهى وقال امام المفسرين فخر الدين الخطيب الرازي في تفسيره لفظ الحكيم تطلق على الغير ايضا كما قيل في لقمان انه حكيم بقول الحكيم والله حكيم بمعنى انه يضع الاشياء في مواضعها انتهى **قوله** هو الذي بعث في الاميين الخ الفائدة في جعله جملة على حدة الاعتناء بشان هذا البعث يعني الارسال والامي في اللغة منسوب الى امة العرب وهي لم تكن تكتب ولا تقرأ فاستعير لكل من لا يعرف كذا في المغرب وفي جواهر القرآن الامي الذي هو على اصل جبلته نسب الى الام بمعنى انه كما ولدته امه او الى امة العرب والمراد بالاميين في قوله بعث في الاميين مشركو مكة انتهى وفي تفسير الامام الرازي معنى قوله تعالى رسولا منهم نسبه من نسبهم وهو من جنسهم كما قال الله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال اهل المعاني وكان هو صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايضا اميا وكانت البشارة في الكتب المتقدمة بالنبي الامي وكونه بهذه الصفة ابعد من توهم الاستعانة على ما اتى به من الحكمة وذلك اقرب الى صدقه ومعنى قوله تعالى يتلو عليهم آياته اي بيناته التي تبين رسالته وتظهر صدقه ومعنى قوله يزكيهم اي يطهرهم من خبث الشرك وخبث ما عداه من الافعال والاقوال وقيل اي يصلحهم ويدعوهم الى اتباع ما يصيرون به ازكياء اتقياء والمراد بالكتاب في قوله ويعلمهم الكتاب الآيات القرآنية والمراد بالحكمة الفرائض وقيل السنة وقيل ما اودع في الكتاب من المعاني واحتج اهل الكتاب بهذه الآية على ان رسولنا كان رسولا الى الاميين خاصة وهو ضعيف فانه لا يلزم من تخصيص الشئ بالذكر نفي ما عداه انتهى كلامه ملخصا وتم مرامه ملتقطا **قوله** فيا ايها الذين آمنوا الخ اعلم ان الصلوة فرض في العمر مرة اتفاقا لورود الامر بها واختلف في وجوبها كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاختار الطحاوي من علمائنا تكرار الوجوب كلما ذكر ولو اتحد المجلس وجمهور اصحابنا على انه يستحب والاول احوط والثاني ارفق والفاضل المحشي مال الى الاول واشار اليه بايراد الفاء اي لما ذكرت وصف النبي عليه الصلوة والسلام وجب عليكم ان تصلوا عليه فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وافراد الصلوة عن السلام وان لم يكن مكروها عند محققي اصحابنا لكن المحشي امر بالتسليم ايضا خروجا عن الخلاف واقتباسا من كلام الله تعالى ولهذا الاخير لم يصل على الآل والاصحاب **قوله** لننال لواءه النيل الاصابة يقال نال ينال نيلا ونلته اناله انيله نيلا ونالة كذا في النهاية وغيرها وفي ايراد اللام اشارة الى ان فائدة الصلوة ترجع الى المصلي فانها كمال لنا لا له عليه الصلوة والسلام فان ذاته جامع لكل كمال من دون احتياج الى صلاتنا وتوصيف الرب بالكريم للاشعار الى عدم احصاء فوائد الصلوة فانه تعالى كريم لا يبخل ليعطينا ما يشاء والجنة بالفتح من الاجتنان بمعنى الستر سميت بها دار السلام لتكاثف اشجارها وانما زاد النعيم للاشارة الى انه لا يكون للمصلي نيل الجنة والدخول فيها فحسب من دون التلذذ بلذائذها كما قيل في الصبيان وقال بعضهم في حق الجن من انهم يدخلون الجنة من غير ثواب بل الجنة مع النعيم **قوله** وبعد فيقول العبد الضعيف الخ الكلام على الفاء في امثال هذا الموضع مشهور والاصح انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما قيل في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم لا لتوهم اما ولا لتقديرها كما ذكره العلامة[1] الجرجاني وتبعه من تبعه لان توهم اما ليس مما يعتبر عندهم وتقديرها مشروط بكون المعمول مقدما على العامل وكون العامل امرا او نهيا خلا الفاء كما في قوله تعالى وربك فكبر واو ليس فليس والتسول بان الواو الداخلة على بعد عوض عن اما المقدرة ركيك جدا بل الصواب انها ابتدائية والخلاق بالفتح الحظ والنصيب

القدوس العزيز الحكيم الهادي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما لننال لواءه من عذاب الجحيم الى الجنات ونعيمها ۵ وبعد فيقول العبد الضعيف الذي لا خلاق له من الحسنات غلام يحيى الخ

[1] اي مولانا السيد الشريف علي الجرجاني منه مد ظله

ونقل الرازي عن الازهري اختصاصه بالخير والبضاعة بالكسر قطعة من المال الذي يتجر فيه كذا في جواهر القرآن والناضرة بالضاد من النضر الحسن يقال نضر وجه
كنصر وكرم وفرح فهو ناضر ونضير وقد يقال الناضر للناعم كذا في التفسير الكبير والنظر بالظاء المعجمة الرؤية وتقديم المتعلق اما لرعاية الفاصلة او لافادة الحصر
وليس هنا في كل الاحوال حتى ينافيه نظرها الى غيره والمسفرة من الاسفار اي الاشراق يقال اسفر الصبح اي اضاء واشرق والمستبشرة من بشر بمعنى سر والمراد
من الضحك اما معناه الحقيقي او لازمه وهو السرور كذا في عناية القاضي والحين وقت مبهم يصلح لجميع الازمان طويلا كان او قصيرا والدهر الزمان الطويل كذا
في القاموس فالمعنى صرفت قدرا من العمر والغوص استخراج اللآلي من تحت الماء يقال غاص يغوص غوصا فهو غائص والفرائد جمع فريدة بمعنى الجواهر النفيسة
والتوم بالضم جمع التومة بمعنى اللؤلؤة والدرة بالضم اللؤلؤة العظيمة والجمع درات ودرر ودر كذا في الصحاح والمغرب والقاموس معظم ماء البحر
كذا في القاموس وبه سمي القاموس به والصحاح يمكن بالفتح بمعنى البراءة من العيب والمرض يقال صح فلان صحة وصحاحا اي برأ من المرض وصفي من
كل عيب وبه سمي الجوهري كتابه على ما قيل ويمكن ان يكون بالكسر جمع صحيح وهو المشهور في تسمية كتاب الجوهري والدراية العلم يقال دريته ودريت به
دريا بالفتح ودرية كذلك وقد يكسران ودريانا بالكسر ودراية كذلك كذا في منتهى الارب في لغات العرب والامم بالضم بعده الفتح جمع الامة
بمعنى الطائفة والجماعة وتوصيف الدابة والطائر به في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم بالنظر الى المعنى الجنسي اي
المقصود من الدابة والطائر والصراح بالضم والفتح كالصريح بفتحات الصريح والذكاوة بالفتح سرعة انتقال الذهن والفطانة يقال ذكي الرجل من باب
رضي وكرم وسعى فهو ذكي والفطانة بالفتح كالفطونة بضمتين والفطنة بالكسر يقال فطن به واليه وله كفرح ونصر وكرم فطنا مثلثة الفاء وسكون
الطاء وتحريكه والاساس بالفتح وكذا الاس بفتحات والاس بالفتح وتشديد السين اصل كل شيء هذا كله من القاموس وذكر في منتهى الارب ان الاساس
بالكسر جمع اس مثلثة الاول فلا يبعد ان يوخذ هذا المعنى في كلام المحشي والكرم بفتحتين والكرامة والكرمة بحذف الالف مصادر وكذا الكرم بسكون الراء
وفي الحديث لا تسموا العنب الكرم فانما الكرم الرجل المسلم وليس الغرض حقيقة النهي عن ذلك ولكنه رمز الى هذا النوع انتم احقاء بان تسموه كذا في الفائق
وذكر في النهاية الجزرية انه انما سمي العنب كرما لان الخمر المتخذة منه تحث على السخاء والكرم فاشتقوا له اسما فكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم ان يسمى به وجعل المومن اولى به يقال رجل كرم اي كريم وصف بالمصدر كرجل عدل انتهى ولا يبعد ان يكون قوله صراح الذكاوة والفطانة وقوله
اساس الكرم والكرامة من قبيل جرد قطيفة حملا على المبالغة والقمقام بقافين مفتوحتين او الاولى تضم السيد والامر العظيم والبحر والسام كغراب الملك
العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي كالهمام كذا في القاموس والكملاء بفتح الميم وضم الكاف جمع كجهلاء جمع جاهل وصلحاء جمع صالح وقد يجيء جمعه على
كساحر وسحرة واللام الداخلة على العصر وعلى الدهر للعهد اي عصره ودهره والفص بالفتح وتشديد الصاد واحد الفصوص والعامة تقول فص الخاتم
بالكسر كذا في صحاح الجوهري وقال صاحب القاموس الفص للخاتم مثلثة الفاء والكسر غير لحن كما وهم الجوهري انتهى وقال المحاكم بين القاموس والصحاح العلامة عبد الرحمن
بن عبد العزيز نزيل مكة المعظمة في كتابه الوشاح الجوهري ليس بمتفرد في ذلك وقد قال ابن قتيبة في ادب الكاتب ما جاء مفتوحا والعامة تكسره الفص
وكفى به حجة انتهى والخاتم بكسر التاء وفتحها حلي الاصبع وفيه لغات عشرة منها الخاتام ومنها الخيتام بفتح الخاء بعدها ياء مثناة تحتانية
ومنها الختم محركة ومنها الخاتيام بكسر التاء كذا ذكره النووي في تهذيب الاسماء واللغات وغيره والنقاد كصراف الذي يميز الدراهم ويميز
بين الجيد والردي والطريقة كثيرا ما تختص بالعلم الباطن كالشريعة تختص بالعلم الظاهر والمراد بالعلم الاعلى علم المنقول وبالادنى علم المعقول
او يراد بالاعلى العلم الباطن وبالادنى الظاهر او يراد بالعلم الاعلى العلم الآلي وبالادنى الطبعي والشعر الذي ذكره هو للشاعر ابي الفتح
البستي وشرحه على ما اورده الفاضل حسين بن شهاب الدين الشامي العاملي في كتابه عقود الدرر في حل ابيات المطول والمختصر

والانضاعة تختص بالخير
نعلم [illegible] يحيى بن نجم الدين
الجيلاني [illegible]
وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة مسفرة
ضاحكة مستبشرة
اني كنت قد صرفت
حينا من الدهر في
غوص الفرائد في
التوم والدرر
بحضرة قاموس العلم
والحكم صحاح الدراية
٦
[illegible] صراح
الذكاوة والفطانة
اساس الكرم والكرامة
قمقام [illegible]
[illegible]
[illegible] الطريقة [illegible]
الاعلى والادنى [illegible]
[illegible]

ال في النفي للجنس ويدرك بمعنى يلحق ويتصور والمطري اسم فاعل من الاطراء يقال اطريت فلانا اذا بالغت في مدحه والخصائص الفضائل جمع خصيصة والسبق باصله التقدم ويستعمل في التفوق على الغير وتجاوز الحد ونحو ذلك وان وصلية شرطية فالمعنى ان الواصف المبالغ في المدح لا يصل الى الحقيقة وان كان فائقا في مدحه على غيره او متجاوزا للحد في كل وصف يصفه به ولا يبعد ان يكون المراد بالسابق الفرس الذي يسبق في مضمار المسابقة بل هو اولى واحسن من حيث اشتماله على تمثيل لطيف وفي اختيار لا على لن ولم ايماء الى ان نفي الادراك ليس مما يختص بزمان دون زمان بل هو امر مستمر متجدد وانما اختار يدرك على يلحق لان الخصائص من قبيل المعاني فالادراك بها انسب وايضا الادراك بمعنى العلم فنفيه يشعر بعدم تصورها فضلا عن الوصول اليها وعرف الواصف بلام الجنس مبالغة في المدح ووصفه بالمطري للنص على المدح لان الوصف اعم من المادح والذام وفي قوله ثم رايت في تعليقات السيد الزاهد آه اشعار خفي الى ان تصنيف هذه الحاشية كان عند الفراغ من التحصيل والرسالة القطبية اي المنسوبة الى قطب الدين شارح الشمسية وغيره قال مصنفها في شرح مطالع الانوار في بحث تقسيم العلم الى التصور والتصديق من اراد الكلام المشبع الطويل الذيل فعليه بمطالعة رسالتنا المعمولة في التصور والتصديق انتهى وقال السيد الشريف على الجرجاني في حواشيه عليه لم تشتهر هذه الرسالة اشتهار رسالتي الكليات وتحقيق المحصورات لان نسخة اصلها ضاعت عن علمائها في بعض اسفاره انتهى وهذا العجب بانه دلالها في زماننا فقد اشتهرت غاية الاشتهار وطارت في الاقطار وقال الفاضل محمد معصوم بن مولانا [illegible] السمرقندي البلخي في حواشي شرح ملخص الهيئة للرومي مما يفيد ذكره ان قطب الدين اسم ثلثة من العلماء الاول مولانا قطب الدين الشيرازي تلميذ المحقق الطوسي وكان في ايام سلطنة هلاكو خان ومن جملة تصانيفه شرح كليات القانون والثاني هو مولانا قطب الدين الرازي كان في ايام سلطنة ابي سعيد وهو معاصر للقاضي عضد الدين ومن جملة تصانيفه شرح شمسية المنطق وشرح المطالع وغيرهما والثالث مولانا قطب الدين محمود الشيرازي بن مولانا مسعود مات في سبع عشرين من رمضان من شهور سنة سبعمائة وعشر في بلدة تبريز ومن جملة تصانيفه شرح مختصر الاصول لابن الحاجب وشرح حكمة الاشراق وشرح مفتاح العلوم والتحفة الشاهية في الهيئة ونهاية الادراك في دراية الافلاك ودرة التاج في جميع العلوم العقلية والنقلية وغيرها انتهى كلامه والمغلق من اغلق الباب اغلاقا وجاء من باب التفعيل ايضا فههنا يجوز ان يكون من الافعال او التفعيل واياما كان فاما ان يكون اسم فاعل او اسم مفعول باحتمالات اربعة والقرائح جمع قريحة وهي في الاصل اول ما يستنبط من البير كالقرح بالضم واول كل شيء ويطلق على الطبيعة ومنه يقال لفلان قريحة جيدة كذا في القاموس وغيره والريث بفتح الراء المهملة في الاصل الابطاء يقال راث علي خبرك اي ابطأ ثم استعمل بمعنى القدر فريثما بمعنى قدر ما وما موصولة او زائدة على الاختلاف في نظائره كذا في حواشي المطول للچلپي والحوم القصد يقال حام فلان الامر حوما وحُوما بالضم وحوما بفتحات رامه كذا في القاموس وغيره والسدة بالضم والسكون باب الدار والعتبة بالتحريك اسكفة الباب انتهى والمقصود انه لم يحل احد المواضع المغلقة من تعليقات السيد الزاهد ولم يكشف القناع عن وجهها فرفع الباب ووضع المصباح كناية عن الكشف والاظهار وفيه تعريض بحواشي القاضي احمد علي السنديلي وحواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحواشي مولانا كمال الدين نور الله مرقده وحواشي المولوي حيدر علي بن حمد الله السنديلي وغيرها من الحواشي التي صنفت قبل تصنيف المحشي فان كلها مخلة مختصرة والاختلاج في الصدر عبارة عن تخيله وتصوره من غير عزم مصمم والكدح على ما في جواهر القرآن السعي والعمل يقال كدح في العمل سعى وعمل لنفسه من باب منع يمنع وباب الافتتاح والاصباح سببية متعلقة بيغنيه ويجده والتثبط بفتح الثاء المثلثة وسكون الباء الموحدة الشغل عن الشيء كذا في جواهر القرآن وفي القاموس ثبطه عن الامر عوقه وبطأ به كثبطه فيهما انتهى وفيه ايضا جسر الرجل جسارة بالفتح وجسورا بالضمتين مضى ونفذ وتجاسر تطاول ورفع رأسه وتجاسر عليه اجترأ والباع قدر مد اليدين كالبوع

لا يدرك الفائز
المطري في خصائصه
ان يكون سابقا في
كل ما وصف
ثم رايت في زمانيا
الرسالة المعمولة
الرسالة القطبية من
المغلقات بالقرائح
ارتفاع [illegible]
ولم يكشف القناع عن وجهها
دون عتبته فاختلج
في صدري ان اكدح
فيما يغنيه عن المفتاح
باب فتاح ويجده
عن المصباح بالاصباح
الا ان قلة بضاعتي
في هذه الصناعة وتثبطني عن التجاسر
على هذا المرام
وضيق باعي
غلام يحيى رحمه الله

بالفتح والضم والجمع البواع والفروط التقدم يقال فرط فرطا تقدم وسبق وفرط عليه من القول تجاوز عن الحد والصدى بالفتح الرجل اللطيف الحسد
ويعني يفجعه بحزنه من باب منع منع وطي الكشح كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء يطوي الكشح عنه ويجوز ان يكون استعارة مكنية وتخييلية
وترشيحيه ويعني بالاقدام عليه على الكشح التوجه اليه والشروع فيه في قوله فجاء اشعار بان الديباجة الحاقية اي لما اقدمت عليه
وتممته فصار هذا التاليف مصباح الدجى وهو بالضم الظلمة وتقديم المعمول في قوله والعد اسئل للقصر والاهتمام والخيام جمع الخيمة وخيام العلم
عبارة عن معابده معالمه والكلام في عطف نعم الوكيل على هو حسبي في ما بين سعد التفتازاني وسيد الجرجاني مشهور والحق جوازه وليس هذا موضع
تحقيقه ولقد طولنا في شرح هذا الكلام ليتضح المرام وتنكشف اسرار المقام قوله هو الشكر وقضاء الحق اورد عليه الفاضل اللبكنوي بان تفسير
بقضاء الحق عدول عن تعريف المحققين الى ما ليس اصطلاحيا ولا لغويا مناسبا للمقام وان اراد بيان المعنى اللغوي فلا وجه للتخصيص بالذكر فان معناه
الرضاء والجزاء ايضا على ما في القاموس انتهى والجواب عنه ان مبنى هذا الايراد على جعل قضاء الحق تفسيرا للحمد وليس كذلك بل هو تفسير للشكر الذي هو عبارة
عن تعظيم المنعم لكونه منعما وقضاء الحق فهو عطف تفسيري وايضا نختار الشق الثاني والمحشي ليس بصدد احاطة جميع المعاني اللغوية حتى يرد عليه
ما اورده قوله والعلم الاولى تقديمه لكونه مناسبا للمقام والنسب حمله على المعنى الاصطلاحي اي علم الاشياء على ما هي عليه قوله البرهان اي
الدليل على الشيء لا البرهان المنطقي ولا يبعد حمل الحجة على الحجة المنطقية قوله الساطعة المرتفعة من السطوع بمعنى الارتفاع قوله مجرور او مرفوع او منصوب
قوله الخير ما يرغب فيه الكل قال الفاضل اللبكنوي هذا التفسير مع غرابته ماؤل او مردود كيف والاسلام والقرآن خير مع ان الكل لا يرغب فيه انتهى
وهذا عجيب منه فان تفسيره بهذا موجود في القاموس وغيره وانتقاضه بالاسلام والقرآن مدفوع اما بان هذا التفسير انما هو للخير المطلق الغير
المخصوص بمذهب دون مذهب كما يشير اليه التمثيل بالعدل والعقل لا للخير المخصوص بملة دون ملة كالقرآن والاسلام فلا باس لو لم يصدق
هذا التعريف عليه واما بان المراد من كونه مرغوب الكل ان يكون محلا رغبة الكل مستحقا لها والقرآن والاسلام خير بهذا المعنى بلا ريب
قوله والتوفيق دست دادن كسى را بكارى هذا المعنى يعم توجيه اسباب الخير والشر ثم خص التوفيق بحسب العرف بالاول وهو المناسب هنا
قوله والصلوة هي حسن الثناء اه قال في جواهر القرآن الصلوة اسم وضع موضع المصدر يقال صلى صلوة ولا يقال تصلية واصلها الدعاء
ومنه قوله تعالى صَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وهي من الله رحمة ومن الملائكة والنبي عليه الصلوة والسلام الدعاء والاستغفار وقيل الصلوة
من الله المغفرة وقيل الكرامة وقيل البركة انتهى وهذا مشعر بان قياس مصدره الذي هو التصلية غير مستعمل وكذا قال كثير من اهل اللغة ويؤيده
قول صاحب القاموس صلى صلوة لا تصلية انتهى لكن الحق خلاف ذلك فان التصلية ايضا جار في كلماتهم مستعملا نعم هو قليل بالنسبة الى الصلوة
قال القهستاني في شرح النقاية الصلوة اسم من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى الاركان فلن مصدرها لم يستعمل كما ذكره
الجوهري وغيره انتهى وفي شرح الاشباه والنظائر للسيد الحموي عدم سماع التصلية ممنوع فقد سمع في الشعر القديم كما في العقد لابن عبد ربه شعر
تركت القيان وعزف القيان وادمنت تصلية وابتهالا وهو من شعر انشده ثعلب ثم قال تصلية من الصلوة وابتهالا من الدعاء فقد ذكر
المزور في ايضا في مصادره وكانه انما تركه اكثر اهل اللغة لانه مصدر قياسي واهل اللغة عنايتهم بالمصادر السماعية وعلى هذا فترك استعمال
التصلية في الخطبة لما ايهام اللفظ لغير المراد وهو التصلية بمعنى التعذيب بالنار قوله والسلام السلامة والبراءة المناسب هنا ان يقال السلام
اسم من التسليم اقيم مقام المصدر قوله من قبيل جرد قطيفة اي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والجرد بالفتح وسكون الراء الثوب الخلق والقطيفة قطيفة الكرم
كذا في القاموس وفي منتهى الارب جرد بالفتح جامه كهنه سوده وقطيفة كسفينة جامه پرزدار وديباء پرپيچيده قطائف جمع منتهى ولا يبعد ان تكون اضافة الصلوة الى التعيد لقا

له اي المولوي عماد الدين اللبكنوي ثم متع الله

له اي المولوي عماد الدين اللبكنوي رح ١٢ منه مد ظله

بالمعنيين قوله اي التصديقات الصادقة المطابقة للواقع بكسر الباء واما الحق فهو عبارة عن مطابقة الواقع له قوله المقدسة عن الادناس
جمع دنس محركة الوسخ يقال دنس الثوب كفرح دنسا ودناسة بفتحات كذا في القاموس قوله لنفوسنا الدنية الذي يعني الساقط الضعيف يقال
دني دنيا بالفتح ودناية بالكسر كذا في القاموس قوله فان التكليف بالعقائد الحقة آه قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية الحق
الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع
في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم قوله وقس
عليه الجملة التالية اي قوله حقائق التصورات قوله كان بحضرته مثلثة اي مثلثة الحاء كالبصرة مثلثة الباء قوله اسم مصدر الفرق
بينه وبين المصدر ان المصدر مشتق منه دونه قوله الحقائق من حقيقة الامر اعلم اولا انهم فسروا الحقيقة بما به الشيء هو هو فلا تطلق الا على الذاتيات
دون العوارض واعترض عليه بانه غير مانع لصدقه على العلة الفاعلية فان الانسان مثلا انما يصير انسانا ومتمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل
وايجاده اياه فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية وحقيقة لمعلولاتها وهو باطل والجواب عنه من وجهين احدهما ان الفاعل ما به الشيء موجود لا
ما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل الجاعل وثانيهما ان الضمير الثاني ليس راجعا الى الشيء بل الى ما الموصولة فلا اشكال بالفاعل وثانيا ان الحقيقة
والماهية شيء واحد عندهم بالمعنى الذي مر وقد يفرق بينهما بان ما به الشيء هو هو اذا اعتبر من حيث تحققه فهو حقيقة وان اعتبر من حيث
هو هو فهو ماهية ففي الحقيقة زيادة ليست في الماهية وثالثا ان الظاهر من قول السيد المحقق حقائق التصورات لما كان التركيب الاضافي
حمله الفاضل المحشي على معنى ما به الشيء هو هو فصار الحاصل ان ماهيات التصورات وذاتياتها راجعة اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ويعلم منه توجه العرضيات اليه بالطريق الاولى فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم مرجع لجميع التصورات ذاتياتها وعرضياتها والفاضل
اللكنوي لم يرض بهذا التوجيه وخدشه بانه يلزم فيه عدم تطابق الفقرتين وبانه يلزم صرح ميلان مطلق التصورات وان كانت كاذبة اليه
ولا كمال فيه الا ان يتكلف بحمل المطلق على الفرد الكامل ومال الى ان المراد بحقائق التصورات التصورات الواقعية ولا يخفى ما في كلامه
من الخلل فان ارادة التصورات الواقعية من حقائق التصورات محتاجة الى تكلف صريح وهو الحاق ياء النسبة حتى يرجع الى التصورات
الحقيقية اذ لا يقال للتصور الواقعي تصور حقيقة بل تصور حقيقي نعم لو قال السيد المحقق حقيقيات التصورات لكان التوجيه وجه البتة وبهذا انكشف
دعوى استحسان تطابق الفقرتين فانه مستوجب للتعسف واضح ودعوى عدم حصول النعت في ميلان مطلق التصورات غير مسموعة
فان التصورات الكاذبة انما تميل اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في صورة الكذب لا في صورة الصدق على انه لا بعد في ان يراد بحقائق
التصورات الصادقة منها بحمل المطلق على الفرد الكامل وهذا النحو من الحمل شائع ذائع بينهم لا تكلف فيه واما بارادة الخاص من العام من حيث
هو عام لا من حيث انه خاص وهو من صور الحقيقة كما صرح به المحققون واما بجعل اضافة الحقائق عهدية ويمكن ان يراد مطلق التصورات
على طريقة موضوع المعلة القدمائية وبالجملة فتوجيه الفاضل المحشي وجيه والخدشات كلها مردودة منعكسة على الخادش قوله جامع
بين جميع انحاء العلوم الاولى لجميع انحاء العلوم والمراد بها انحاؤها الكاملة قوله والجناب بالفتح الفناء آه ففي قوله جنابه المقدس
استعارة بالكناية واستعارة تخييلية قوله فروحه تفريع على ما سبق ولا يبعد ان تكون الفاء تعليلية قوله يعني ان مركز الشيء آه
بيان لوجه التفريع على ما سبق قوله فهو بمنزلة المركز اشارة الى ان حمل المركز على روحه المعلى من قبيل زيد اسد قوله فتشبيه روحه
ونفسه في النفس آه اعلم ان الاستعارة بالكناية عندهم عبارة عن ان يشبه شيء بشيء في النفس ويضمر المشبه به واركان التشبيه في الذكر

١٥ اى مولانا سعد الدين التفتازاني ١٢ منه سلمه

١٢ اى المولوى عماد الدين اللبكنى ١٢ منه مد ظله

سوى المشبه فى الاستعارة التخييلية عبارة عن ان يثبت للمشبه شئى من لوازم المشبه به المهجور اذا عرفت هذا فاعلم ان الفاضل اللبكي ظن ان غرض الفاضل المحشي اثبات الاستعارتين فى قوله فروحه المعلى مركز المعقولات فاعترض عليه بانه ليس كذلك اذ لابد فى الاستعارة بالكناية من ترك جميع اركان التشبيه سوى المشبه وههنا المشبه به الذى هو المركز مذكور فلا توجد الاستعارة بالكناية لا التخييلية لانها اثبات لوازم المشبه به للمشبه وههنا لم ينسب شئى من لوازم المركز الى روحه المعلى انتهى ولم يتفطن ان كلام المحشي برئ عما نسبه اليه فانه ليس غرضه اثبات الاستعارتين فى قوله فروحه مركز المعقولات آه بل فى قوله صوادق التصديقات لطيبا لكنهما متوجهتا الى حضرة الاقدس الخ كما يشهد قوله متوجها اليه **قوله** بالجر على البدل اى من المعقولات وكان الاولى تقديم التصديقات على التصورات **قوله** وكذا عديلة اى الفقرة المعادلة المقارنة به **قوله** خروج الماء من العين فبنانه عليه الصلوة والسلام ينبوع العقليات **قوله** اى اتباعه واوليائه هذا التفسير ماخوذ من الحديث المشهور آلى كل مؤمن تقى وسنده ضعيف وزيادة التفصيل فى هذا المقام فى التعليق العجيب فارجع اليه **قوله** واصحابه هو جمع صاحب وقد صرح سيبويه بان الفاعل يجمع على افعال ورضى به المحققون وان انكره الجوهرى ومن تبعه **قوله** هم الذين طالت صحبتهم هكذا فى بعض النسخ وهو بناء على لغة بعض العرب المجوزين لان اعراب الذين كاعراب الجمع المذكر السالم وفى بعضها وهم الذين آه وهو موافق لما ذهب اليه الجمهور من ان الذين اعرابه بالياء والنون مطلقا اى رفعا وجرا ونصبا كما صرح به شراح الالفية واختلفوا فى تعريف الصحابى على اقوال الاول من صحب الرسول العربى من المسلمين والثانى من طالت صحبته وكثرت مجالسته والثالث من اقام معه سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين الرابع من طالت صحبته مع الرواية عنه والخامس من رآه عاقلا بالغا والسادس من ادرك منه وهو مسلم وان لم يره فهذه ستة اقوال لا يخلو واحد منها عن اختلال والاصح عند المحققين تعريفه بمن لقيه مؤمنا ومات على الاسلام وللتفصيل موضع آخر **قوله** جمع خير بالتشديد احتراز عن الخير بالتخفيف اسم تفضيل فانه لا يثنى ولا يجمع ولما كان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون جمع خير مخفف خير فانه يثنى ويجمع كما ذكره صاحب الكشاف فى قوله تعالى لمن المصطفين الاخيار انه جمع خير مخفف خير دفعه بقوله لما فى القاموس آه يعنى انما اخترنا التشديد على التخفيف لما فى القاموس من ان المخففة تستعمل فى الميسم بكسر الميم وسكون الياء التحتانية وفتح السين المهملة اى الحسن والجمال والمشددة تستعمل فى الزهد والصلاح والمناسب ههنا هو هذا لا ذاك كذا قيل ويمكن دفعه بوجوه ثلثة اخر ايضا احدها ان التكسير كالتصغير فى الرد الى الاصل فاذا اريد جمع خير المخفف على خيار ينبغى ان يؤل الى اصله وهو المشدد ثم يجمع كميت واموات فالمخففة ايضا تؤل الى المثقلة عند الجمع فلذلك اختارها دون المخففة قصر المسافة وثانيها ان قوله بالتشديد ليس احترازا عن المخففة بل الغرض منه نفى كونه افعل التفضيل وثالثها ان مراده التشديد فى الحال او فى المآل فيكون متناولا للمشدد والمخفف كليهما كما لا يخفى **قوله** اى هم المشار اليهم آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان الآل والاصحاب ليسوا من القدس فما معنى كونهم عظماء مجالس القدس وتحرير الدفع ان معنى كونهم عظماء انس القدس كونهم مشارا اليهم برؤس الاصابع فيها **قوله** ورؤساء بضمتين ومد الخ هذا زلة عن قلم المحشي او قلم نقلة كلامه والصواب بالضم والفتح كالعلماء فان فعلاء بضمتين ليس من اوزان الجمع **قوله** هداة جمع هاد اصله هدية كطلبة فقلبوا الياء الفا وضموا الهاء والتزموا ذلك فى هذا الوزن من الناقص احترازا عن كون الجمع على زنة بعض المفردات كصلوة وقس عليه القضاة والحماة والنحاة وغير ذلك **قوله** جمع معلم بالكسر او الفتح من العلم بمعنى العلامة اى الطريق **قوله** بمعنى واحد وكذا الشريعة فباعتبار كونه مطاعا يسمى بالدين من دان يدين اى اطاع ومن حيث الامر المبعوث اياها على امته يسمى ملة من املت الكتاب بمعنى الملية وقيل باعتبار الاتفاق عليها يقال مل القوم على كذا اى اتفقوا عليه وباعتبار انه كمورد الشارب به يسمى شريعة **قوله** وضع الهى سائق آه هذا هو المشهور ويرد عليه انه يخرج منه ادا صدقة الفطر عن ابن يوم اذ لا تتادى باختياره فالاصوب ان يفسر

بوضع الّتي سائق بلن تجفف فيلى الى الخير بالذات **قوله** واما بالفتح معروف نقل عن سيبويه انه قال معنى اما زيد فمنطلق مهما يكن من شيء فزيد منطلق واختلفوا

في تفسيره فقال الجمهور مراده انه كان في الاصل كذا فحذف مهما يكن من شيء واقيم اما مقامه وقال بعضهم حذف يكن من شيء وقلب مهما اما بقلب

الهاء همزة وتقديم الهمزة لقرب المخرج وقال بعضهم مراد سيبويه بيان المعنى فقط لا انه في الاصل كان كذلك بل الاصل ان يكن من شيء فحذف

الشرط ثم زيدت ما وادغمت النون في الميم وفتحت همزة حرف الشرط وان شئت زيادة تفصيل في هذا المقام فارجع الى حواشي المطول

ثم هل يجوز اجتماع الواو مع اما فمنعه قوم وجوزه المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد النسفية مستدلا بقول السكاكي في آخر فن البيان واما بعد فان

خلاصة الاصلين آه والحق انه اذا قصد بها ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو كما في عبارة السكاكي

واما اذا كان للابتداء وفصل الخطاب كما في اوائل الكتب فلا يجوز **قوله** مبني على الضم اي عند حذف المضاف اليه منويا وليس مبنيا في جميع

الاحوال ولهذا يصغر والمبنيات لا تصغر **قوله** من عني بالقول كذا اراد آه ههنا ثلثة احتمالات اولها وهو الاولى بان تكون العناية بمعنى الارادة

والرحمة وهذا مما اختاره الفاضل اللبكني[1] وثانيها ما اختاره الفاضل المحشي من انه من عنى يعني بارادة فالمعنى المستعين بارادة الله القوي بان تتعلق ارادته

بانجاح المقصود واعطاء المراد وثالثها انه من عناه الامر عناية اي اهمه وهو الذي رده المحشي اذ لا معنى للاستعانة باهمام الله تعالى وقول الفاضل[2]

اللبكني يحتمل ان يكون من عناه الامر اي المستعين باهتمامه تعالى بان يجعله الله تعالى من الامور المهتم لشانها عنده تعالى انتهى ركيك جدا فان

العناية لم يجيء بمعنى الاهتمام والذي جاء في معناه هو الاعتناء . يقال اعتنى به اي اهتم به . كما يظهر من القاموس **قوله** ولم يقل بدله الاعانة آه

يعني كان الظاهر ان يبدل العناية بالاعانة لمناسبتها بالاستعانة في كونهما مزيدين ولكونها متعارفة في امثال هذا المقام الا انه راعى جانب

المعنى فان بمعنى العناية هو الارادة فتستقيم الاستعانة بها ولا كذلك الاعانة فانها عبارة عن تعلق الارادة به والتعلق لا يستعان به في العرف

وان صح بتاويل **قوله** والصون الحفظ يقال صانه صونا وصيانا بالكسر وصيانة كذلك فهو مصون حفظه كاصطانه كذا في القاموس

قوله والغباوة عدم الفطنة آه ففي الغباوة زيادة ما ليس في الغواية ولذلك استعجل بطلب الصون عن شر الغبي **قوله** شر الغبي والغوي آه

لا يبعد ان تكون اضافة الشر من قبيل جرد قطيفة **قوله** وفيه اشارة خفية الخ منشأ الاشارة اختيار لفظ الماضي **قوله** والمآرب من الارب

اي بكسر الهمزة وفتح الراء المهملة قال في جواهر القرآن المآرب الحوائج جمع مأربة بفتح الراء وضمها وكسرها ايضا نقله الفارابي والاربة بالكسر ايضا

الحاجة انتهى وفي المغرب الاربة بالكسر وسكون الراء بمعنى الحاجة وبمعنى العضو ومنه السجود على سبعة آراب واما الارب بفتحتين فبمعنى الحاجة لا غير

ولم يسمع في الحديث انتهى واقول قد ورد الارب بفتحتين ايضا في الاحاديث منها ما رواه البخاري في كتاب الزكوة بسنده عن ابي هريرة مرفوعا لا تقوم الساعة حتى

يكثر فيكم المال فيفيض حتى يهم رب المال من يقبل صدقته وحتى يعرضه فيقول الذي يعرض عليه لا ارب لي قال شارح الصحيح الارب ههنا بفتحتين الحاجة **قوله** والرسائل

هي الفوائد آه قال في القاموس الارسال الاطلاق والاهمال والاسم الرسالة بالكسر والفتح **قوله** الى متعاطيها اي الى متناوليها يقال تعاطى

فلان اخذه **قوله** والحبر بالكسر العالم والصالح قيل الحبر مقلوب البحر والفرق بينهما ان الحبر لا يطلق الا على المتسع في العلم والبحر يطلق على المتسع

في كل شيء كما ان الجبذ مقلوب الجذب خاص بنزع الثوب والجذب اعم لكن المحققين على ان كلا من الحبر والبحر وكلا من الجبذ والجذب لغة على حدة

قوله ويفتح فيهما اي بفتح الحاء المهملة في هذين اللفظين والكسر افصح لانه يجمع على احبار دون حبور وفعل بالفتح لم يجمع على افعال الا في اسماء معدودة

كفرخ وافراخ وفرد وافراد واما جمع فعل بالكسر على افعال فهو كثير مطرد في القياس كذا في جواهر القرآن **قوله** المجد المبالغة اي بلا التانيث

كما يتوهم من صيغة علامة قياسا على العلامة تعالى **قوله** النحرير بالكسر آه قال في القاموس النحرير والنحر بكسرهما الحاذق العاقل المجرب المتقن الفطن البصير

[1] اي المولوي عماد الدين اللبكني مد ظله

[2] اي المولوي عماد الدين اللبكني مد ظله

بكل شئ لانه يتبحر العلوم بحرا **قوله** سيد القوم آه يشير الى انه يمكن ان يكون بمعنى قطب الدين قطب اهل الدين فيكون القطب بمعنى السيد وان يكون مدار الدين وملاكه **قوله** المنيف العالى يقال ناف واناف على الشئ اشرف وعلا **قوله** اى محرزة وجامعة قال الجوهرى حواه يحويه اى جمعه واحتواه مثله **قوله** والاستار بالفتح جمع ستر بالكسر الاولى ان يجعل جمع ستر بالفتح بمعنى المستور **قوله** اى بعدية زمانية الخ اعلم ان ناظرى كلام السيد المحقق اختلفوا فى ان المراد بقوله بعد تحقق الموصوف هل هو البعدية الذاتية فيكون المقسم هو الحصولى او البعدية الزمانية فيكون المقسم الحصولى الحادث فمال كثير من المحشين الى الاول وبعضهم ومنهم الفاضل المحشى وتبعه تلميذه الفاضل الفيض ابادى[1] الى الثانى ولكل منهما دلائل مبسوطة فى اسفارهم والحق عندى هو الاول وليس مستندى فى هذا الباب ما دونوه فى زبرهم فان جميع ما ذكروه لاثبات مطالبهم مخدوشة لاتسمن ولاتغنى من جوع بل مستندى فى ذلك شيئان احدهما انهم اختلفوا فى ان العلم الحصولى القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فالجمهور على انه لاينقسم اليهما والتحقيق هو الذى ذهب اليه المحقق الدوانى[2] ومن تبعه من انه ايضا ينقسم اليهما وستعرف تحقيقه فالمقسم على التحقيق هو الحصولى المطلق فحمل كلام المصنف على هذا الامر المحقق الذى لاينكره الا مكابر او مجادل لاشك انه احسن بل يجب عند ظهور بطلان قول من يقول بتخصيص المقسم بالحصولى الحادث فان قلت تلزم ح مخالفة الجمهور قلت هى واجبة عند طلوع نير الحقيقة من افق النور وثانيهما ان المصنف قد صرح فى مفتتح شرح المطالع ان العلم ههنا اى فى مقام التقسيم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند الذات المدركة وهذا نص صريح فى رضائه بكون المقسم مطلق الحصولى فوجب حمل كلام السيد المحقق على البعدية الذاتية لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله وظهر ما فى قول جميع الناظرين ان المصنف لايظهر من كلماته فى تحرير من تحريراته ما يومى الى احد القولين وستعرف منى ما ينفع هذا المقام ان شاء الله تعالى فانتظره مفتشا **قوله** بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل اى اجتماعا دائميا ولابد من هذا القيد لئلا يمتنع عكس التعريف ببعدية الابن عن الاب **قوله** لتحققها آه متعلق بمحذوف منوى اى انما فسرنا البعدية الزمانية بهذا التفسير ليشمل بعدية اجزاء الزمان بعضها عن بعض وبعدية الزمانيات كليهما فانها لو فسرت بكون القبل فى زمان والمتأخر فى زمان آخر لم يصدق على تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض والا يلزم ان يكون للزمان زمان **قوله** بنفس ذواتها فان اليوم بعد الامس والغد بعد اليوم ويمتنع اجتماعهما لا لشئ آخر بل لعدم قرار الزمان بذاته **قوله** وفى الزمانيات بواسطتها فان عدم اجتماعنا مع آبائنا انما هو لكون زمانهم سابقا على زماننا وكون زماننا متاخرا عن زمانهم وهذا عند الحكماء واما قدماء المتكلمين النافون للزمان القائلون بانه امر وهمى لا وجود له فى الخارج فالبعدية عندهم تلحق الاشياء بانفسها لا بواسطة اجزاء الزمان **قوله** كما تقرر فى موضعه اعلم ان النافين للزمان قالوا لو كان الزمان موجودا لكان لبعض اجزائه قبل بعضها فهذه القبلية لايمكن ان تكون بالذات لان المتقدم بهذا التقدم يكون علة للمتاخر اما تامة كما فى التقدم بالعلية او ناقصة كما فى التقدم بالطبع ومن المعلوم ان بعض اجزاء الزمان كالامس ليست علة للبعض كاليوم فان العلة من حيث هى علة واجبة الحصول مع المعلول وهو ممتنع ههنا ولايمكن ايضا ان تكون بالشرف او الرتبة وهو ظاهر فتعين ان تكون بالزمان لان اصناف التقدم كما صرحوا به منحصرة فى خمسة اقسام فيلزم ان يكون للزمان زمان وينتقل الكلام الى ذلك الزمان فيتسلسل واجاب عنه الحكماء بانا نختار ان البعدية والقبلية ههنا زمانية لكن المتقدم والمتاخر اذا لم يكونا من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بان يكون القبل فى زمان متقدم والبعد فى زمان آخر واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون القبل فى زمان والبعد فى زمان آخر حتى يلزم ما قلتم فان التقدم والتاخر من العوارض الاولية للزمان فما به التقدم هو نفس جزء الزمان المتقدم وما به التاخر هو نفس جزئه المتاخر فاندفع الاشكال بحذافيره واعترض عليه الامام الرازى[3] فى شرح الاشارات بما حاصله ان اجزاء الزمان لما كانت متساوية الحقيقة متشابهة النوعية استحال

[1] اى الحافظ على اصغر الفيض آبادى ١٢ منه مدظله

[2] اى مولانا جلال الدين الدوانى رحمه الله ١٢ منه مدظله

[3] اى الامام فخر الدين الرازى رحمه الله ١٢ منه مدظله

ان يقتضي بعضها التقدم وبعضها التأخر والجواب عنه على ما ذكره المصنف في المحاكمات انه انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج يكون بعضها علة لتقدم بعضها و
للتأخر وليس كذلك اذ ليس معنى قولنا التقدم والتأخر عارضان لاجزاء الزمان بالذات ان اجزاء الزمان موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج
وتلك الاجزاء تقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وتأخرها
بل في التصديق بان بعضها متقدم وبعضها متأخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة والحاصل ان الموجود الغير القار لا شك
في ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على بعض بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة
امر آخر وهذا شأن الزمان فانه امر متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتصديق تقدم بعضها على بعض لا يتوقف
على شيء آخر ومنه ما هو حكم العقل بتقدم بعض اجزائه على البعض موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة والزمانيات **قوله** الذي ينبئ عن التجدد والحدوث
فيه اشارة الى تقوية ارادة البعدية الزمانية كما هو رأي المحشي بانه اذا اريد به الحصولي الحادث يطابق المراد بالمعنى لان التجدد يخبر لغة عن معنى
الحدوث وهذا مفقود حين ارادة البعدية الذاتية لكون المقسم مطلق الحصولي فان قلت على هذا التقدير لا معنى لقول السيد المحقق كان
فان المعنى المراد يكون مطابقا لمعناه اللغوي قلت كلا فان معناه اللغوي الحادث فقط وقد فرع عنه السيد المحقق في المنهية بقوله لا يجوز
تفسير المتجدد بالحادث آه وعلى تقدير ارادة البعدية الزمانية لا يكون المراد بالمتجدد الحادث حتى يلزم الفرار على ما عنه الفرار بل الحصولي
الحادث وهو غير متبادر من المتجدد فلذلك وسمه بكان لا يقال فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتجدد معناه اللغوي الحادث وانتم جمعتم بينه
وبين الحصولي الذي هو معنى مجازي له لانا نقول الجمع المنهي عنه ان يراد بلفظ واحد في آن واحد كل واحد من معنييه الحقيقي والمجازي على حدة وههنا ليس كذلك
فانا نريد من لفظ المتجدد الحصولي الحادث معا وهو معنى مجازي له بلا ريب فليس ههنا الا استعمال اللفظ في المعنى المجازي ثم لا يبعد ايضا ان يستعمل
العام في الخاص من حيث انه مصداق للعام وهذا النحو من الاستعمال حقيقي **قوله** هو العلم الكلي انما زاد هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية
بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متجددة كما سيصرح به لا الاخراج الحضوري كما فهمه بعض الناظرين وقال
القال وانظر لتحقيق المرام في تعليقة على حدة **قوله** مع موصوفه وعالمه اشار بهذا الى انه ليس المراد بالموصوف ههنا المعلوم بل العالم فان الموصوف
بالمشتق انما هو ما قام به مبدأ الانكشاف وان هو الا العالم وهذا يكاد ان يكون مجمعا عليه بينهم فانه لا يقال للضارب الا لمن قام به الضرب ولم ينكره احد
الا المحقق الدواني فظن ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق وان كان العرف يوهمه فان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس
على الماء ليس لاجل ان الحديد والشمس قائمان بزيد والماء فانه ظاهر البطلان بل لان زيدا صناع الحديد والماء مسخن بالشمس وعليه بنى ان الوجود هو ذات
الواجب الحقة ووجود غيره انما هو بانتسابه اليه فمعنى زيد موجود انه منسوب الى الوجود ومتعلق به لا لان الوجود قائم به فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة
التي هي الوجود ومن غيرها المنتسب اليه واطال في بيان هذا المطلب كما نقله عنه صاحب الاسفار الاربعة ولا يخفى عليك ما فيه من الخلل فان انكار قيام المبدأ
بالشيء الموصوف بمشتقه يكاد ان يكون مكابرة ودعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من مثال الحداد والمشمس فغير صحيح لان مبدأ الحداد والمشمس انما
هو الحديد والشمس فهو ليس مما نحن فيه فالقياس عليه قياس مع الفارق على انه يجوز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية ادعائية فلا يثبت بها
فالحق هو ان اتصاف الشيء بالمشتق يستلزم قيام مبدئه به فالموصوف بالعلم انما يكون من قام به العلم لا ما تعلق به فان العلم وان كان صفة
اضافية لها تعلق بالعالم والمعلوم كليهما وبناء عليه انكر بعض الجهلة علم الواجب بنفسه تعالى لعدم تعقل النسبة بين الشيء ونفسه وستعرف ما فيه
لكن نسبته الى العالم بالقيام والى المعلوم بالتعلق فما قام به الصفة يكون موصوفا بها وما تعلق بها لا يكون موصوفا بها الا ترى بان لا يقال

اي مولانا
جلال الدين
الدواني
رحمه الله
منه مدظله

للمقتول انه موصوف بالقتل وان وقع عليه القتل **قوله** وحدوثا اشارة الى ان المعتبر في هذا المقام هو ان لا يجامع فرد من العلم مع العالم
حدوثا سواء كان يجامع معه بقاء كعلمنا بالغير اولا وان هو الا العلم الحصولي الحادث فانه وان اجتمع مع العالم بقاء لكنه لا يجتمع معه حدوثا
قوله ثم يتحقق ويحدث بعد زمان ذلك الفرد من ههنا يستنبط انه ليس المراد بالموصوف المعلوم فان المعلوم اما ان يراد به المعلوم بالذات
او المعلوم بالعرض وح لا يصدق على واحد منهما انه يتحقق اولا ثم يحدث بعد زمان ذلك الفرد الذي هو العلم اما الاول فلانه ليس بين العلم
والمعلوم بالذات تقدم وتاخر زماني فانه ليس بينهما تغاير الا اعتبارا فوجود العلم يستلزم وجود المعلوم في ضمنه لان الكليات انما تتحقق
في ضمن اشخاصها ذهنية كانت او خارجية واما الثاني فلانه يستلزم ان لا يوجد العلم الحصولي الحادث بالشئ الا بعد تحققه في الخارج
وبطلانه لا يخفى **قوله** وان هو الا العلم الحصولي الحادث لانه ليس هذا العلم الا للنفوس وعلمها يتحقق بعدها قطعا سواء كانت قديمة او
حادثة لوجود العقل الهيولاني التي يكون النفس فيها خالية عن جميع العلوم الحصولية مستعدة لها فاذا زالت تحصل العلوم الحصولية
لها تدريجا فتدريجا **قوله** اذ القديم لقدمه مجامع مع كل شئ مثل علم العقول فانه حصولي قديم مجامع مع كل شئ وا اورد عليهم بانهم
صرحوا بانفسهم ان علم العلة بالمعلول يكون حضوريا فان مدار العلم الحضوري العينية والناعتية او المعلولية ولذلك قالوا علم الواجب
بما سواه حضوري لا حصولي على الاصح ولا شك ان العقول فواعل لايجاد الاشياء فيكون علمها بها حضوريا لا محالة لوجود علاقة العلية
والمعلولية لا حصوليا فلا يصح التمثيل فالاولى التمثيل بعلم الواجب بما سواه على مذهب البعض والجواب عنه على ما اشار اليه المحقق الطوسي
في شرح الاشارات وغيره من المحققين هو ان العقول ليست بفواعل حقيقة ليلزم كون علمها بما سواها حضوريا وان كان يتوهم ذلك من
ظواهر عباراتهم بل هي وسائط لصدور الافاعيل عن الحق سبحانه وتعالى فجميع الاشياء تستند بالحقيقة الى الله تعالى فاذا لا يكون
علم العقول بالاشياء حضوريا بل حصوليا وبهذا التحقيق يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الحكماء فاحفظه **قوله** والحضوري
فاقد للسلب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه آه لانه وان كان يتحقق بعض افراده بعد موصوفه كعلم الصورة العلمية لكن بعض افراده
ليس كذلك كعلم النفس بنفسها وهذا صريح في ان العلم الحضوري عند الفاضل المحشي لم يخرج الا بالسلب الكلي موافقا لما ذكره السيد المحقق
دون قيد الكلي كما توهم **قوله** ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية عدم الصحة ليس الا في زعم المحشي ومن تبعه والا فالتحقيق ان ارادة
البعدية الذاتية هي المحمل الصحيح ولا تصح ارادة البعدية الزمانية كما ستقف عليه **قوله** وهي التي يمتنع بها آه هذا التقدم بالتاخر
يسمى ذاتيا كما سماه بذلك رئيس الصناعة في الاشارات وقد يخص اسم التقدم بالذات بالتقدم بالعلية الذي هو تقدم العلة التامة
على المعلول ع البعدية الذاتية المذكورة ههنا لا تكون الا اذا كان المتقدم علة للمتاخر تامة كانت او ناقصة ففي اجزاء الزمان لا توجد
هذه البعدية لانه ليس بينها علاقة العلية والمعلولية كما صرح به المصنف في مواضع من المحاكمات بل هناك بعدية ذاتية واطلاق
التقدم بالذات في اجزاء الزمان ليس بهذا المعنى بل بمعنى ان تقدم بعض اجزائه على البعض ليس بواسطة شئ آخر بل بذاته فان نفس ذات
امس يقتضي تقدما على اليوم كما مر تحقيقه فظهر ان النسبة بين البعدية الزمانية والبعدية الذاتية بالمعنى الذي ذكره المحشي عموم وخصوص
من وجه وان شئت زيادة تحقيق في هذا المقام فارجع الى تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى الى لواء الهدى **قوله** كما تلوح من الاشارات
فيه ثلثة احتمالات اولها ان يكون هذا القول متعلقا بتعريف البعدية ويكون المراد بالاشارات اشارات الشيخ ابي علي بن سينا فانه
قال في النمط الخامس منها الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون

نصير الدين الطوسي ١٢ منه سلمه

الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا ١٢ منه سلمه

باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا بالزمان وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل
له الوجود ووصل اليه الوصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على
الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى كلامه
قال المحقق الطوسي[1] في شرح الاشارات اعلم ان تاخر الشئ عن غيره يطلق على خمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان
والثاني بالرتبة والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو المتاخر بالذات المعنى المشترك
هو ان يكون الشئ محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا اليه فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون
المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع كالكثير بالقياس الى الواحد والمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية
في الزمان بل يرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم بالوجود من دون انعكاس
فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر
بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء كذلك انتهى وثانيها[2] ان يكون المراد به اشارات المصنف لا السيد المحقق
للبعدية الذاتية ويكون تعلقه بالنفي وثالثها[3] ان يكون المراد اشارتها للبعدية الزمانية فيكون تعلقه بالنفي ويكون قوله اذ هذا المعنى اي معنى البعدية
الذاتية آه بيانا لتلك الاشارات لعل هذا الاحتمال احسن من الاولين فدقق النظر وكن من الشاكرين قوله فبقي المقسم وهو الحصول على الاطلاق
اعلم انه طال النزاع فيما بين المحقق جلال الملة والدين الدواني ومعاصره صدر الدين الشيرازي في ان العلم الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور
والتصديق فذهب المحقق الى انقسامه اليهما والذي بعثه على ذلك دفع الاشكال الوارد على الحكماء في مقام الذهول والنسيان بانضمام
بعض المقدمات الحقة المسلمة عندهم الى بعضها وتفصيل المقام انه يرد على الحكماء ايراد قوي وهو انهم صرحوا ان نفس الامر عبارة
عن العقل الفعال وهو خزانة النفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين الذهول والنسيان فنقول انه جار في الاحكام الكاذبة ايضا
فلو كان الصدق مطابقة الحكم لما ارتسم في العقل الذي هو نفس الامر للزم كونها صادقة في نفس الامر وهو باطل واجاب عنه العلامة القوشجي[4] في شرح
التجريد بانا لا نسلم ان نفس الامر هو العقل الفعال لم لا يجوز ان يكون جوهرا مجردا آخر وقال المحقق في حواشيه القديمة معترضا عليه انت خبير بانه لا يدفع
الاشكال منهم لانهم يصرحون بان خزانة المعقولات كلها هو العقل الفعال فالاولى ان يقال المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق
وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون التصديق بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظه بل
ولا يكون مدركا الا ترى ان الخيال حافظ للصورة وليس مدركا لها عندهم والحافظة تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع
الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ وذلك لبراءته عن الشرور التي هي توابع للوهم لا يقال لا معنى للعلم الا الحصول مجردا عند قائم بذاته
فيكون العقل عالما لانا نقول انما يستلزم كونه عالما من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق ممنوع والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي
تعلق بها التصديق وذلك يستلزم التصور ولا يستلزم حصول التصديق بها انتهى كلامه وتعقبه الصدر المعاصر في حواشيه بانه لا اختلاف
في ان الخزانة التي كلامنا فيها في هذا المقام هي خزانة العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للعلوم والتصديقات صادقة كانت او كاذبة
لو ارتسمت حصلت فيه هذه التصديقات اذ لو لم تكن فيه التصديقات لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق واما قوله تلك الكواذب

[1] نصير الدين الطوسي ١٢ منه سلمه
[2] ١
[3] ١
[4] مولانا علي القوشجي ١٢ منه سلمه

١٥

وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ آه انما يكون موجها لو كان العقل خزانة للمصدق به اما اذا كان خزانة للتصديق كما هو المدعو
فلا وجه له كما لا يخفى لامتناع حصول التصديق بدون الاذعان فانه نفس التصديق فمنشأ الاشتباه عدم الفرق بين التصديق
والمصدق به انتهى وقد تولى المحقق بنفسه لدفعه في حواشيه الجديدة بانه لا خفاء في انه لا معنى لخزانية الخزانة للعلوم الا انه يحصل العلم
بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظة خزانة
لمدركات الوهم وليس مدركا لها فقوله الخزانة التي كلامنا فيها هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد ان تكون الخزانة مدركة فممنوع
والسند ما مر بل هو خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة بخصوصها اعني العقل الفعال اذا كان خزانة
يجب ان تكون مدركة فهو في العلم المقصود خاصة وليت شعري من اين علم ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا
بها والخيال والحافظة مع كونهما خزانتين للوهم والحس المشترك لا يجب ان يكونا مدركين لها انتهى وخلاصة المرام ان الصدر زعم ان الخزانة
لا بد ان تكون عالما بالعلم ذي الخزانة ومنعه المحقق والحق في هذا البحث مع المحقق كما ان الحق في بحث اسم التفضيل الواقع في خطبة التجريد مع
الصدر فالنصف والاكثر من المسرعين في التعجب من السيد المحقق حيث تبع الصدر ورد مذهب المحقق في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية
بعين ما ذكره الصدر ولعله لم يتيسر له الرجوع الى حواشي المحقق الجديدة ومن الغرائب ايراده عليه بانه خلاف المشهور بين الجمهور كيف والمحقق
قال في خطبة حاشية التهذيب وفي حواشي شرح المطالع الحق احق بالاتباع فرتبته ارفع من ان تقلد قلادة التقليد والاتباع واعجب منه
قوله في تلك الحواشي ما سنح لي هو ان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان الغلط انما يعرض للنفس المجردة
بمعارضة الوهم اياها والعقل الفعال انما هو خزانة لمدركات العقل الصرف فلا يلزم ارتسام الكواذب في العقل بل في الحافظة التي هي خزانة
الوهميات انتهى فانه لا يخفى على الفطن بطلان هذا السانح بوجوه اما اولا فلان الظاهر من سياق كلامه ان هذا التحقيق منه لدفع الايراد الوارد
على مذهب الحكماء فيرد عليه مثل ما اورده المحقق الدواني على شارح التجريد فانهم مصرحون بان العقل خزانة المعقولات كلها وعليه يرد الايراد
الوارد وهذا التحقيق تحويل لمذهبهم فكيف يكون جوابا للايراد الوارد عليهم واما ثانيا فلانه يرد عليه الايراد الاول من الايرادات الثلثة التي اوردها
على المحقق وهو انه تلزم فيه مخالفة الجمهور وهذا مما يفضي الى العجب فانه يورد على المحقق بمخالفة الجمهور ثم يخالف بنفسه المشهور فانطبق المثل
السائر الشعير يوكل ويذم وليس العجب منه فانا قد رأينا في جميع تصانيفه انه يورد شيئا على بعضهم في زعمه ثم يسلك مسلكا اشنع
منه الا ترى الى مبحث الحالة الادراكية فانه قد شنع في جميع تصانيفه على شارح التجريد تشنيعا بليغا في اثبات احتياج العلم الى امر آخر سوى الصورة
العلمية وحمله على الجمع بين الحصول بانفسها والحصول باشباحها ثم آمن بوجود الحالة سوى الصورة وافتخر به ولم يعلم ان مثله يرد على مثله
وقد ذكرنا ما لا مزيد عليه في دفع الكلال عن طلاب تعليقات الكمال وغيره واما ثالثا فلوروده الايراد الثاني منها من لزوم عدم المطابقة بين الخزانة
وما هي خزانة له فان الحافظة انما ترتسم فيها التصديقات الكاذبة على سبيل الاختزان الصرف من غير ان تصدق بها وفي النفس انما ارتسمت
من حيث التصديق فلزم عليه ما الزم به على المحقق واما رابعا فلوروده الايراد الثالث منها بان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان
على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق وظاهر ان الحافظة التي هي خزانة لا تصدق واما خامسا فلان المصدق بها في النفس قد تكون
قضية كلية او مهملة كاذبة فكيف ترتسم في الحافظة فان الكليات لا ترتسم في الحواس على ما هو رأيهم والقول بان الكليات اذا ادركت بالوهم
صارت كالمعاني الجزئية المدركة بالوهم فتكون خزانتها الحافظة مما لا يغني عن جوع كما لا يخفى واما سادسا فلان مداخلة الوهم في ادراك

١٦

فالكليات الكاذبة ليست بمعنى انها ترتسم فيه بل بمعنى انه تغلب على النفس وبلقيه في ظلمات الكذب وهذا القدر من الشركة لا يوجب ان تكون خزانتها
ما هو خزانة الوهم بل ما تكون خزانتها الا خزانة النفس وايضا عقلا فلان الحافظة انما هي خزانة لما ارتسم في الوهم من المعاني الجزئية كهرب الشاة
من الذئب وغيره دون الكليات كما صرحا به وبالجملة فتحقيق المحقق الجلال احق بالقبول وتحقيق السيد المحقق تبعا للصدر مما لا ينبغي ان يلتفت اليه
فالمقسم على الاصح هو العلم الحصولي مطلقا لا الحصولي الحادث وقال المتبحر في العلوم في القبس التاسع من كتاب القبسات قال علامة
فقهائنا في شرح التجريد في مطابقة الاحكام الذهنية لما في نفس الامر بهذه العبارة وقد كان في بعض اوقات استفادتي من الاستاذ
جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار المطابقة لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر
اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما هٰهنا فقال رحمه الله المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم ثابت في الذهن يطابق الصورة
المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال فلم يات فيه بمقنع
تم كلام العلامة قلت نعم الجوهر المفارق العقل خزانة للمعقولات النفسية كما ان الخيال خزانة المحسوسات فبمقدار ما يتم استعداد النفس وتاهبها للاتصال
به تقبل الفيض عنه على الوشح والاشراق وقد تنتقش فيه صور المعقولات وما دامت مستديمة الانصراف عن عالم الحس مستدامة الاتصال به تمكن
من استعراض الصور المعقولة واذا عرضت عنه الى العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحت عنه المتمثلات فيها كالمرآة التي كانت يحاذي
بها جانب القدس قد اعرض بها الى جانب الحس او الى الحاظ صورة اخرى قدسية غير ما كان الالتفات لعقتها فاذن مهما بقيت على ملكة الاتصال
التي اكتسبتها كان المنمحي عنها مذهولا عنه مقولا على عادته وهي ما دامت على تلك الهيئة تكون قوية على الاستعادة والاسترجاع من دون
مؤن اقتناص جديد وحالة طارفة وهيئة طرية واذا ما زالت عنها الملكة المكتسبة بهيئتها المضادة صار ذلك المذهول منسيا عنه غير مستوي
على استرجاعه الا بتجشم اكتساب مستانف واتصال جديد ثم التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه لا بعمل واعمال
العقل سواء عليه كان تحققه لا باعمال العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد انفسها
والكواذب بسوء استعداداتها واستعداد النفس استحق تطبعاتها وهو خزانة للقبيلتين بتلك الاعتبارين فلا محذور واما قول بعض المتنطعة
من المقلدين ان شان العقل في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط فليس على سنن
التحصيل اليس من المقرر في مقره ان التصور والتصديق انما هو نوعان للعلم الانطباعي المتجدد في الفطرة فاما العلم الحضوري كعلم النفس
العاقلة بذاتها المجردة والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي من لوازم ذاتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود العيني
في الفطرة الاولى فغير داخلة في المقسم انتهى كلامه وتم مرامه اقول هذا الكلام مع المتانة فاسد فان حاصل تحقيقه على ما هو الظاهر من عبارته
هو ان العقل الفعال خزانة للمعقولات صادقة كانت او كاذبة لكنه خزانة للصوادق بنفسه ولما كان منزها عن مبادي الشرور لم يمكن ان تحصل
فيه الكواذب بنفسها فليس ذلك الا بسوء استعداد النفس فلا محذور ولا يخفى انه من الموهومات اذ لم يندفع بهذا التحقيق اصل الايراد فان للسائل
ان يقول اذا كان خزانة للكواذب وان كان لسوء النفس فاما ان يكون مصدقا بها اولا فعلى الاول يلزم تصديق الكواذب وهو محال على انه يلزم ان
لا يكون الكاذب كاذبا فانه لما صدقه العقل صار موجودا في نفس الامر فوجدت المطابقة مع نفس الامر المعتبرة في الصدق وعلى الثاني لم يكن خزانة
لها فان الخزانة يجب ان تكون موافقة لما هي خزانة له وقد كان النفس مصدقا للكواذب فكيف يتصور اختزانها في العقل فان قال الكواذب
انما ترتسم في العقل على سبيل الحفظ والتصور والخزانة انما تكون خزانة للمعلوم لا للعلم قلنا هذا بعينه ما ذهب اليه الجلال فلا انكار عليه مع الاقرار

لـه
اى السيد الباقر
الداماد ۱۲
منه ظله

۱۷

به عجيب واما ماذكره في الرد عليه من ان التصور والتصديق انما هما قسمان الخ فصادر عن سوء استعداد النفس فدعوى بلا دليل ومجرد الاستبعاد
لايفيد وتقرره عند الجمهور لاينفع قوله وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا آه الحاصل انه لواريدت البعدية الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولي
مع ان كلامه بعيد هذا من قوله ويمكن ان يقال آه يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان حاصل ذلك القول راجع الى ان الذي
هو المقسم في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وما هو الا العلم الحصولي الحادث فان العلم
الحضوري والحصولي القديم سيان في انه لادخل لهما في باب الاكتساب على ما تعرفه ولايخفى عليك ما فيه فان قوله ويمكن ان يقال آه مبني
على ابداع احتمال من عند نفسه وقوله كان المراد بالعلم المتجدد آه بيان لمذهب المصنف واليه اشار بقوله المراد كذا واورده الفاضل اللبكني[1]
وهو ايراد حسن فرده بعض العلماء في شمس الضحى بانه مصادم لظاهر كلام السيد الهروي فان الظاهر انه اشار اولا الى تفسير المتجدد بحيث
يتعين به مورد القسمة اعني الحصولي الحادث ثم استدل عليه ثانيا بقوله ويمكن ان يقال آه وقول اللبكني ان المراد بيان لمذهب المصنف فمسلم
ومؤيد لمطلوبنا فانا نساعدكم في ان هذا القول بيان لمذهبه لكن مذهبه تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا بالحصولي انتهى اقول كون الظاهر من
كلام السيد الزاهد ما ذكره غير بين ولا مبرهن ولو كان كذلك لكان الاولى له ان يعقب قوله المراد آه بقوله ويمكن ان يقال آه ليتصل الدليل
بالدعوى ودعوى البداهة لاتسمع فانها بداهة الوهم والقول بان مذهب المصنف تعيين المقسم بالحصولي الحادث لا ادري من اين علمه فانه لم يظهر
صراحة في شيء من تصانيفه ما هو المختار عنده في هذا الباب بل بعض عباراته في بعض تاليفاته يقتضي ان المقسم هو الحصولي مطلقا ولو لم نجد شيئا
من الاشارة في هذا الباب لكان الواجب علينا ان نحمل عبارته ههنا على ما هو التحقيق الحقيق بالقبول فكيف وقد وجدنا الاشارة في هذا الباب
اشارة كالصراحة فوجب وجوبا قطعيا حمل كلام السيد الزاهد على البعدية الذاتية والحاصل ان ارادة البعدية الذاتية احسن بل هي الصواب
فيما قال بعض الناظرين حمل الكلام على البعدية الزمانية هو الصحيح لان قوله في ما سيجيء ثم لبعضهم خص آه نص على ان مقسم التصور والتصديق عند المصنف[2]
في زعمه هو الحصولي الحادث اذ حاصل ذلك القول على ما يظهر بالتعمق انه لايجوز تخصيص المقسم بالحادث فقط والا يلزم التخصيص مرتين مرة
بالحادث ومرة بالحصولي بل يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة واحدة كما فعله المصنف حتى لايلزم التخصيص مرة بالحادث
ومرة بالحصولي انتهى ليس مقرونا بالصواب لان حاصل قوله ثم لبعضهم خص آه ليس الا انه لايصح ان يكون المقسم الحادث فقط كما يفهم من
ظاهر كلام صاحب بديع الميزان الا انه يستلزم التخصيص مرتين فحسب وليس يستفاد منه لاصريحا ولا اشارة انه يجب ان يخص المقسم بالحصولي الحادث مرة
كما فعله المصنف حتى يكون ذلك الكلام نصا على ما ذكره كما لايخفى على مدقق النظر فان الغرض من ذلك الكلام ليس الا رد من خصص المقسم بالحادث وليس
فيه ذكر حديث ما فعله المصنف اصلا بل نقول معناه ان التخصيص بالحادث يستلزم التخصيص مرتين فلا يجوز ذلك بل يجب ان لايزاد على قيد
الحصولي قيد آخر كما فعله المصنف ويجعل المقسم مطلق الحصولي ليستراح من مؤنة التخصيص فعلى هذا يكون هذا
الكلام مؤيدا للبعدية الذاتية ومن ههنا ظهرت سخافة قول ذلك الناظر ايضا ومن العجائب ان بعض المحققين[3] قد جعل قول الشارح ذلك دليلا
على ارادة البعدية الذاتية ولم يخطر له بالبال ان غرضه من ذلك القول ليس الا رد قول بعضهم لا اقتصار راى قيد المقسم بالحصولي او الحادث
انتهى وخلاصة المرام في هذا المقام ان السيد المحقق بين اولا ان المراد من كلام المصنف العلم الذي تحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه آه الحصولي المطلق ثم
ابدع احتمالا آخر انه يمكن التخصيص بالحصولي الحادث بالدليل الذي ذكره بقوله ويمكن ان يقال الخ تم رد قول من قال بتخصيص المقسم بالحادث
فقط وهذا كله ظاهر لمن نظر في السياق والسباق فاستقم ولاتزل قوله والصفات ايا ما كانت الخ وجه آخر لعدم صحة ارادة البعدية الذاتية بان

هو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال الخ سينبئه واقف بما يا ما قال بعض تعليقاته من ان كلام المصنف يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص ١٢

[1] اي المولوي عماد الدين اللبكني ١٢ منه مد ظله

[2] اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مد ظله

18

اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ١٢

بحر العلوم مولانا عبد العلي رح

[3] لعله اراد به بحر العلوم مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مد ظله

للسيد المحقق قال في حواشيه على حاشية التهذيب الجلالية بعد نقل كلام المصنف فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور
والتصديق علة التخصيص والمحشي يعني المحقق الدواني لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال
في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة للمعقولات كلها وشأنها مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب الحفظ
فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص انتهى فهذا الكلام كما تراه يدل على انه حمل كلام المصنف على ان المقسم
هو الحصولي الحادث فلو اريدت في كلامه ههنا البعدية الذاتية لحصل التخالف بين كلاميه فلا بد ان يراد البعدية الزمانية ليتطابق القولان
وما قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى بعد تقرير الايراد بمثل ما ذكرنا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه فزلة
عن القلم لانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون المقسم الحصولي المطلق وهو خلاف ما رامه واجيب عن هذا الوجه بوجهين الاول ان
كلام السيد المحقق في تلك الحاشية مبني على المشهور متابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وكلامه ههنا مبني على التحقيق
من ان المقسم هو مطلق الحصولي ورد بان حواشيه المتعلقة بالحاشية الجلالية متاخرة عن هذه الحاشية بزمان كثير فالاحتمال
للتحقيق ليس الا لما اندرج في تلك الحاشية واما ما في هذه الحاشية فهو في اول النظر وبادي الفكر فانعكس الامر والثاني ان المتبادر من
الحصول الحدوث عرفا فالسيد المحقق حمل كلام المص في تلك الحاشية على الحدوث يعني انه اراد بالحصول الواقع في كلامه الحدوث
وجعل علية تخصيص المقسم بالحصولي الحادث للانقسام الى التصور والتصديق وحمل كلامه ههنا على المعنى اللغوي وهو مطلق الوجود ولا امتناع
في ان يقع من عالم واحد في شرح كلام واحد كلامان مختلفان باعتبارين مختلفين ورد بان كون الحدوث مفهوما عرفا من الحصول ممنوع
الا ترى الى قولهم كمالات الواجب حاصلة بالفعل مع انه لا شائبة للحدوث هناك اقول مع قطع النظر عن حديث التبادر لئلا يرد عليه
منع التبادر انه لا شك في ان الحصول يستعمل في كلماتهم على معنيين الحدوث والوجود وهذا ظاهر لمن تتبع ومنعه يكاد ان يكون مكابرة لا تسمع
فحمل السيد المحقق كلام المص في تلك الحاشية على المعنى الاول وههنا على المعنى الثاني فلا ايراد عليه فتفكر قوله بان الصفة آه هذه معارضة
قوية من جانب القائلين بالبعدية الذاتية على الذاهبين الى البعدية الزمانية وتقريرها ان السيد المحقق يدعي المساواة بين الصفة والموصوف
اذا كانا معرفتين صدقا وهذا انما يحصل اذا اريدت البعدية الذاتية فانه ح يكون المراد بالعلم المتجدد الحصولي الشامل للقديم والحادث
وهو بعينه مفاد الصفة التي هي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فتتساوى الصفة مع الموصوف بخلاف ما اذا اريدت البعدية الزمانية
فانه ح يكون المراد بالمتجدد الحصولي الحادث والصفة شاملة للقديم ايضا فان ما لا يكفي فيه مجرد الحضور عام لكل واحد من القسمين فلا يبقى
التساوي بين الصفة وموصوفها بل تكون الصفة عامة وهو خلاف ما اختاره السيد المحقق في منهيته فلا بد ان يراد البعدية الذاتية
فان قلت المساواة بين الصفة والموصوف المعرفتين بحسب الصدق ليست ضرورية كما صرح به جمع من النحاة بل جميعهم وما ذكر من
ان صفة المعرفة لا بد ان تكون مساوية او اعم فالمراد به المساواة والعموم في التعريف دون الصدق كما صرح به قال العلامة رضي الدين
الاسترابادي في شرح الكافية ينبغي ان تعلم انه ليس مرادهم بقولهم الموصوف اخص او مساو ان يكون ما يطلق عليه لفظ الموصوف من الافراد
اقل مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد لا في المعارف ولا في النكرات اما في المعارف فانت تقول جاءني الرجل العالم
وهذا الرجل ولقيت الشيء العجيب واما في النكرات فانت تقول رايت شيئا ابيض هذه ذات قديمة وواجبة الوجود بل مرادهم ان
المعارف الخمس اعني المضمرات والاعلام والمبهمات وذا اللام والمضاف الى احدها لا يوصف ما يصح وصفه منها بما يصح لو صف

سله اي تقسيم المقسم بالحصولي الحادث فانه المذكور ههنا ١٢ منه مدظله

سله فان البداهة والنظرية من مختصات الحصولي الحادث اتفاقا ١٢ منه مدظله

ولا يمكن المعارضة بان الصفة وموصوفها الذي لا يمكن تعميم ١٩ تعميم حيثية صفاتها مطلقا من موصوفها وهو يدعي المساواة بينهما اذا كانا معرفتين ١٢ غلام يحيى رح

منها الا ان يكون الموصوف اخص اى اعرف من صفته او مثلها فى التعريف فقولك الرجل العاقل الثانى فيه وان كان اخص بحسب مدلول
الا انهما من جهة التعريف الطارى متساويان وفى قولك هذا الرجل لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به بوضع واحد الى ما يشار اليه
كان لكن التعريف الاشارى اقوى من تعريف ذى اللام فعلى هذا يختص قولهم الموصوف اخص او مساو بالمعارف انتهى كلامه وفى كتاب رئيس النحاة
سيبويه اعلم ان المعرفة لا توصف الا بالمعرفة كما ان النكرة لا توصف الا بالنكرة والعلم يوصف بثلثة اشياء بالمضاف الى مثله وبالالف
واللام وبالاسماء المبهمة وذو الالف واللام يوصف بذى الالف واللام وبما اضيف اليه انتهى كلامه ملخصا وفى مفصل النحو للزمخشرى من
حق الموصوف ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها ولذلك امتنع وصف المعرف باللام بالمبهم وبالمضاف الى ما ليس معرفا باللام
لكونهما اخص منه انتهى فهذه العبارات وامثالها صريحة فى انه ليس المراد من مساواة صفات المعارف مع موصوفاتها صدقا كيف وهو مخالف
للمعقول والمنقول كما يخفى على من له مهارة فى الفروع والاصول فلا باس لو عمت الصفة على تقدير البعدية الزمانية قلت بعبارة ان دعوى
المساواة وان كانت باطلة فى نفسها لكن السيد المحقق يدعيها ويقول لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان الحادث اعم من الحصولى فيلزم التخصيص
مرتين من غير ضرورة مع ان قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر فى موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح فاوصافها
مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص فاوصافها مخصصة لها انتهى فلو حمل كلامه على البعدية الزمانية يلزم قراره على ما عنه فراره
قوله اذ المراد آه جواب عن المعارضة بانه ليس المراد من المساواة فى المنهية المذكورة المساواة صدقا من الطرفين بمعنى ان كل ما صدقت عليه
الصفة صدق عليه الموصوف وبالعكس حتى يقال انه على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم الحصولى الحادث يلزم ان تكون الصفة عامة
فيلزم خلاف ما رامه بل المراد بالمساواة صدقا التى يدعيها المساواة من جانب الصفة فقط وهى بهذا المعنى حاصلة على تقدير ارادة البعدية
الزمانية ايضا لان الصفة تكون عامة من الموصوف عموما مطلقا والعام يصدق على جميع ما يصدق عليه الخاص وان لم يوجد العكس بخلاف
ما لو فسر المتجدد بالحادث فقط فانه تفوت ح هذه المساواة ايضا لان الصفة ح تكون عامة من الموصوف عموما من وجه لاجتماعهما فى الحصولى
الحادث كعلمنا بالغير وافتراقهما وجود الصفة بدون الموصوف فى الحصولى القديم وبالعكس فى الحضورى الحادث **قوله** على طريق
عموم المجاز هو عبارة عن استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى فردا منه فالمساواة ههنا مستعملة فى الصدق الكلى سواء كان
من جانب الصفة والموصوف كليهما او من جانب الصفة فقط فاندفع ما اورد من ان المساواة تقتضى الصدق الكلى من الجانبين لكونه من
باب المفاعلة فكيف تراد منه المساواة من الجانب الواحد **قوله** كذا افاد الاستاذ مد الله ظله لا يذهب عليك ان فى هذا المفاد من السخافة فان
ارادة هذا المعنى من عبارة السيد المحقق مما يستنكف عنه العقل السليم ويستنكر عنه الطبع المستقيم والحق ان ما ادعاه السيد المحقق من المساواة الكلية
صدقا وما وجهه المحشى كلاهما سخيفان لا اثر لهما فى كلام النحويين ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **قوله** ولا يبعد كل البعد آه هذا
دفع آخر للمعارضة المذكورة من عند نفسه وتقريره ان معنى قول المصنف الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور الذى يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفى وهذا
لا يصدق الا على الحصولى الحادث لان الحصولى القديم لا يصدق عليه انه يوجد فيه الحضور لكن لا يكفى فان الحضور عند الحاسة لا اثر له فى الحصولى
القديم لبراءة العقول الفعالة والواجب تعالى عن شوب الحواس والحضور عند المدرك لا شبهة فى كفايته فلم يوجد هناك حضور لا يكفى
فلم يدخل العلم الحصولى القديم فى الصفة بل اختصت كالموصوف بالحصولى الحادث فلا تفوت المساواة على تقدير ارادة البعدية الزمانية
ايضا بل لو اريدت البعدية الذاتية على هذا التقدير تفوت المساواة لانه يكون المراد بالموصوف العلم الحصولى مطلقا على تقدير البعدية

اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلى من جانب الصفة على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث او تصير الصفة ح عاما من وجه كذا افاد الاستاذ مد ظله ولا يبعد كل

٢٠

البعد ان يقال ان معنى قوله الذى [illegible]

للذاتية والصفة مختصة بالحصولي الحادث بالمعنى الذي ذكرنا وانت تعلم ان هذا الدفع بعيد كل البعد اما اولا فلان المتبادر من قول المصنف الذي
لا يكفي فيه مجرد الحضور عدم كفاية الحضور فحسب سواء وجد او لم يوجد لا ان يوجد فيه الحضور ولا يكفي وحمل الكلام خصوصا في هذا المقام على المتبادر اولى
واما ثانيا فلانه قد لا يمكن الحضور عند الحاسة في الحصولي الحادث ايضا كادراك الكليات والجزئيات المجردة وحضورها عند المدرك كاف بلا ريب
فلم يوجد فيها حضور لا يكفي فح يكون قوله الذي لا يكفي آه مختصا ببعض اصناف الحصولي الحادث وهو علم الجزئيات المادية فيخرج علم الكليات والجزئيات
المجردة عنه كما يخرج الحصولي القديم فيلزم كون الصفة خاصة من الموصوف فان قلت المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنظر الى العالم بان
لا يكون العالم مانعا عنه وان كانت خصوصية المعلوم كالكلية والتجرد مانعة عنه وهذا الامكان ليس الا في الحصولي الحادث فان الكليات
والجزئيات المجردة وان امتنع حضورها عند الحواس لكنه لمانع فيها لا في العالم بخلاف العقول فان المانع هناك من ذواتها لفقدان الحواس
فيها قلت ارادة هذا المعنى تكلف على تكلف فان الظاهر ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنسبة الى العالم والمعلوم كليهما
على ان الممتنع امكان توجيه النفس الحواس الى الكليات والجزئيات المجردة فكما يمتنع هذه عن الحضور عند الحاسة كذلك يمتنع العالم ايضا عن
توجيه الحواس اليها والتخصيص تحكم بحت لا يقال لا نسلم انه لا يمكن للحاسة ان تتعلق بالكليات والجزئيات المجردة لم لا يجوز ان يكون العقول
منها لانا نقول هذا منع على منع فلا يسمع وفي بحث الحواس الخمسة من الطبعيات غنية عن دفعه واما ثالثا فلانه ان كان المراد بقوله
يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم
من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في جميع افراده الحضور ولا يكفي فهو غير صادق على الحصولي الحادث كما مر تفصيله ودفعه بعض الناظرين
بانا نختار الشق الاول ونقول ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث
واما مطلق الحصولي او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم انتهى اقول هذا سخيف
جدا فان صدقه على الحصولي الحادث بالذات ايضا غير صحيح اذ لا يصدق عليه الا باعتبار تحققه في صنف من اصنافه وهو علم الجزئيات
المادية فالحصولي الحادث والحصولي المطلق والعلم المطلق كلها سواسية في انها لا تتصف بامكان الحضور عند الحاسة الا بالعرض كما لا يخفى
واما رابعا فلان علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة عند بعض المشائين وهناك يوجد الحضور عند نفوسها المنطبعة التي هي كالخيال فينا ولكنه
لا يكفي للادراك لكونها قوى جسمانية غير مدركة وانما تدركها النفوس الكلية المجردة فقد صدق في العلم الحصولي القديم وجود الحضور وعدم كفايته
نعم لو ثبت انحصار العلم الحصولي القديم في علوم العقول لانحصر الامكان المذكور في الحصولي الحادث وهو في حيز المنع قوله ولذا لما لم آه قال
في الحاشية عطف على قوله ولا يمكن المعارضة آه انتهت وتقريره ان دليل المصنف وهو قوله لان التصور حصول صورة الشيء في العقل لا يقتضيه
يستدعي التصور الذي هو كذا الا الاصل الا على تخصيص المقسم بالحصولي مطلقا لعدم ذكر الحدوث فيه فلو اريدت البعدية الزمانية ويكون المراد
تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لم ينطبق الدليل على المدعى واجيب عن هذه المعارضة بوجوه منها ان المتبادر من الحصول الحدوث فينطبق
الدليل على المدعى ورد هذا الجواب بوجهين احدهما انه لما كان المتبادر من الحصولي الحادث فلا يتم التقريب ايضا لان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي
الحادث فقط وثانيهما ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده من انا لا نسلم كون التصور هذا النحو من الحصول واستدعاء التصديق هذا النحو من الحصول
بل انما يستدعي التصور مطلقا لكونه حكاية ولا بد للحكاية من صور تصلح للمطابقة وعدمها ولما القدم والحدوث فمن لوازم الهويات لا دخل لهما في تقويم
الالهيات فكون العلم تصورا وتصديقا غير منوط على الحدوث وانت تعلم ما في هذين الوجهين اما في الاول فهو ان المراد من الحصول الحدوث [illegible]

وكذا ابطال ... بدليل المصنف ... يلزم تخصيص ... والمراد بالحادث ... ان يقول ۱۲ ما من كلام ... ان المقسم ... هو الحصولي الحادث والا لم يصح الانحصار فيهما ... رحمه الله [illegible]

له اي مولانا عبد العلي نور الله مرقده ۱۲ منه مدظله

وهو الموجود في ضمن الحصول فالمعنى لان التصور هو حدوث الصورة الموجود في ضمن الحصول والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وما هو الا العلم
الحصولي الحادث فتم التقريب بلا ريب واما في الثاني فهو ان الكلام على تقدير ارادة البعدية الزمانية مبني على ما هو المشهور من ان التصور والتصديق
مختصان بالحصولي الحادث فلا يتمشى هذا الكلام هناك فهذان الوجهان غير واردين عليه نعم يرد عليه ان كون المتبادر من الحصول الحدوث ممنوع
واقول قد ذكرنا سابقا انه لا شك في انه يستعمل الحصول في كلامهم في كلا المعنيين فنقول اذا اردنا البعدية الزمانية لوجوه ظهرت لنا حملنا الحصول
الواقع في كلامه على الحدوث الموجود في ضمن الحصول ولا مضايقة فيه وهذا التقرير احسن من تقرير التبادر ومنها ان المصنف لعله كان يرى
مذهب الشيخ شهاب الدين المقتول في كون علوم المبادي حضورية وينكر علوم الافلاك القديمة فينحصر عنده العلم القديم في الحضوري فلذلك
قال وما هو الا العلم الحصولي اذ لا اثر للحصولي القديم عنده ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب ايضا فان كلام المصنف في مواضع شتى من المحاكمات
وشرح المطالع حاكم بان علوم العقول القديمة وعلوم الافلاك القديمة على طريق الحصول ومنها ما ذكره الفاضل المحشي ههنا بقوله لانا نقول آه
وحاصله انهم مع اتفاقهم على ان التصور والتصديق قسمان للحصولي الحادث عرفوا التصور بحصول صورة الشيء في العقل فدل ذلك على انهم ارادوا
بالعقل في تعريفه الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وح يختص التصور بالحصولي الحادث قطعا والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا
فيتم التقريب بلا كلفة **قوله** لان التصور آه هذا دليل لقوله لم يصح الانحصار وحاصله انه لو عمم المقسم من الحصولي الحادث وجعل المقسم مطلق الحصولي
لم يصح انحصار المقسم في التصور والتصديق لان التصور لا يوجد في الحضوري لعدم الحصول ولا في الحصولي القديم لعدم صدق حصول الصورة في العقل
هناك بناء على انه على تقدير تعميم المقسم لم يصح انحصاره فيهما هذا ومن العجائب ما قال بعض الناظرين انت تعلم انه على تقدير تعميم المقسم المقصود
انما هو انحصاره في التصور والتصديق وهو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وهذا يشمل
الحادث والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلق الحصولي وهو ممنوع انتهى ووجه العجب
ظاهر مما قررنا آنفا فان المحشي قد بين في ما سياتي ان المراد بالعقل في تعريف التصور هو النفس فيختص التصور والتصديق بالحصولي الحادث
قطعا فلم يشمل التصور والتصديق الحادث والقديم على هذا التقدير وفات المقصود **قوله** لان التصور هو حصول الصورة في العقل هذا من
المسامحات المتداولة فان العلم على الاصح من مقولة الكيف فحقيقته الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا حصول الصورة وايضا يخرج منه العلم
بالجزئيات المادية فان صورها على الصحيح انما تحصل في الحواس الباطنة لا في العقل وقد قوى هذا الايراد تحقيق الفاضل المحشي من ان المراد بالعقل
هو النفس فتدبر **قوله** والتصديق لا بد له سواء كان بحسب الشطرية كما هو منسوب الى الامام او بحسب الشرطية كما هو المختار ويرد ههنا ان توقف
التصديق على التصور الذي هو كذا ممنوع الا ترى الى التصديق انا موجود فان تصور الموضوع فيه مفقود لكون علم النفس بذاتها حضوريا وستطلع
على دفعه في ما سياتي فانتظره مفتشا **قوله** واما الثاني فلان المتبادر الخ اقول ان اراد ان المتبادر المتعارف من اطلاقهم لفظ العقل هو النفس
فغير صحيح لان المتبادر من العقل في مبحث الالهيات هو العقل الفعال وفي مبحث الطبيعيات هو النفس وان اراد ان المتبادر منه في هذا التعريف
هو النفس فممنوع عند الخصم القائل بكون علوم المبادي ايضا تصورية وتصديقية وقال بعض الناظرين ما ذكره المحشي ههنا مخالف لما ذكره
الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج وهو يعم المشاعر كلها انتهى اقول السيد المحقق ههنا
لم يجزم بكون المراد بالعقل الذهن بل استبعده حيث عبر عنه بعنوان لا يبعد الدال على البعد والفاضل المحشي ههنا يدعي التبادر فلا منافاة بينهما فان
السيد المحقق لا ينكر التبادر والفاضل المحشي لا ينكر امكان ارادة الذهن على سبيل البعد فانصف **قوله** كيف والجمهور اجمعوا آه

لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه والحضوري وكذا الحصولي القديم ليسا على هذا التقدير الاول فلا تقسيم للحصولي القديم

٢٢

واما الثاني فلان المتبادر من العقل هو النفس ... التعلق ... فيه اشارة الى تزييف قول من قال بان اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث ... صور الجزئيات المادية ايضا ... للنفس ١٢ منه مد ظله

قد عرفت انه لا اعتداد بما عليه الجمهور بعد ما طلع نيّر التحقيق من افق النور وقال بعض الناظرين انعقاد هذا الاجماع انما هو في زعم المحشي والشارح والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم انتهى اقول لا ريب في ان اجماع الجمهور على تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واجماع المحققين على تخصيصه بمطلق الحصولي ولا منافاة بين هذين الاجماعين فان اجماع المحققين على امر واجماع الجمهور على امر آخر والسيد المحقق والفاضل المحشي انما يدعيان اجماع الجمهور لا اجماع المحققين الذين هم قليلون بالنسبة اليهم **قوله** ولذا شنع المحشي آه حيث قال بعد نقل كلام الدواني ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له لا يتم الا ان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب من حيث هو تصديق انتهى وقد عرفت ما عليه فتذكر وقال بعض الناظرين حاصل تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة بتصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا انتهى ولعلي هذا ليس بحاصل لتشنيعه كما لا يخفى على من لاحظ العبارة التي نقلناها ولا يدري من اين اخذ هذا ثم قال هذا البعض انت تعلم ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا انتهى وهذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد **قوله** فلو لم يتبادر آه قد يعارض بانهم لا يذكرون في تعريف الحصولي القديم مفهوما آخر فلو لم نعمم العقل في هذا التعريف لكان بحثهم ناقصا وهو بعيد عنهم **قوله** حيث لم يوجد آه اقول فيه اما اولا فهو ان المصنف كما لم يوجد في كلامه ما يومي الى مخالفة الجمهور كذلك لم يوجد في كلامه ما يومي الى الموافقة فعند تساوي الطرفين لا بد من مرجح يرجح احدهما وموافقة التحقيق الحقيق بالقبول ترجح حمل كلامه على البعدية الذاتية لئلا تلزم متابعة الجمهور في القول الباطل ومخالفة اهل التحقيق بلا ضرورة داعية اليه واما ثانيا فلان عبارة شرح المطالع تومي الى الموافقة مع اهل التحقيق وهذا القدر يكفي وما قال بعض الناظرين معترضا على المحشي هذا الادعاء عجيب ولعله لم يتيسر له الرجوع الى كتب المصنف انتهى ففيه انه لا يخلو اما ان يكون هذا الناظر قد اطلع على ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين في شيء من تصانيفه او لا فعلى الثاني الايراد بهذا النمط خارج عن شان المحصلين وعلى الاول يلزم عليه بنسبة توجيه الكلام بما لا يرضى قائله الى السيد المحقق فانه قد حقق قبيل هذا القول ان المحمل الصحيح لكلام الشارح هو البعدية الزمانية ولما وجد ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين لم يصح حمل كلام السيد المحقق على ما لا يرضى عنه المصنف فانظر بنظر الانصاف **قوله** وانما اكتفى في نفي الدين آه دفع لما يقال لو كان مقصود المصنف تخصيص المقسم بالحصولي الحادث بارادة النفس من العقل لاخرج الحصولي القديم ايضا كما اخرج الحضوري ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع سخيف جدا فان الحضوري والحصولي القديم متغايران نوعا فكيف توجد المغايرة بينهما في الاحكام على ان خروج العلم الحضوري من المقسم متفق عليه انما الخلاف في الحصولي القديم فذكر المتفق عليه وترك المتنازع فيه احالة على الفطرة الوقادة بعيد عن الفطرة الوقادة **قوله** انحصار الشيء في الاعم آه جواب سوال مقدر تقرير السوال انه لو كان مراد السيد المحقق البعدية الزمانية وكان المقسم الحصولي الحادث كما حققه المحشي كان الواجب عليه ان يقول وما هو الا العلم الحصولي الحادث ليفيد انحصار المقسم في العلم الحصولي الحادث مع انه جعل الانحصار في الاعم من المقسم حيث قال وما هو الا العلم الحصولي فهذا يقوي البعدية الذاتية ليكون المقسم مطلق الحصولي وحاصل الجواب ان المطلوب ههنا وان كان انحصار المقسم في الاخص الذي هو الحصولي الحادث على تقدير ارادة البعدية الزمانية لكن انحصار الشيء في الاعم لا ينافي انحصاره في الاخص فان الخاص لا يوجد بدون العام فيصح الانحصار في الاعم ويندفع الايراد ولا يخفى عليك ما فيه فان انحصار الشيء في الاعم

وان كان غير مناف لانحصاره فی الاخص الا انه لا یستلزمه ایضا وہذا مقام تعیین المقسم وتمییزه ولم یحصل لبعض الناظرین ہہنا کلام مبنیا علی فہم ان غرض المحشی ہہنا ان انحصاره فی الاخص لا ینافی انحصاره فی الاعم وہو عکس صریح لغرضه فلا تلتفت الیه وسنطلعک علی تحقیق الحق فی ہذا المبحث فی تعلیقة علی حدة **قوله** الفائدة آه جواب دخل مقدر تقریر الدخل انه علی تقدیر کون المقصود ان المقسم ہو الحصولی الحادث کان الظاہر ان یقول وما ہو الا العلم الحصولی الحادث فای فائدة فی ترک ما ہو المقصود وجعل الانحصار فی الاعم وتحریر الدفع ان الذی بعثه علیه ہو موافقة کلام المصنف فان نظم المتن بظاہره یدل علی ان المقسم ہو الحصولی والمقصود ہو الحصولی الحادث فاراد السید المحقق موافقة نظمه لنظمه ولا یخفی علیک ما فیه فان الموافقة فی ما یخل بالمقصود فی قوة الخطأ عند المحصلین **قوله** واذ العلم المتعلق آه دفع لا یراد یرد ہہنا وہو ان العلم الحضوری بالمعنی المذکور یصدق علی علم الصورة العلمیة فانه علم یتحقق کل فرد منه بعد تحقق موصوفها لان علم الصورة عینها وہی لا توجد الا بعد وجود العالم فیلزم ان یدخل علمها فی المقسم مع انه حضوری بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها[ل] حضوری وحاصل الدفع انه ان اراد الناقض بمورد النقض علم مصداق الصورة فہو لیس بکلی له افراد بل ہو جزئیات متعددة کعلم صورة زید وعلم صورة عمرو وغیرہا وقد علمت ان المراد من قوله یتحقق کل فرد منه بعد تحقق الموصوف لیس الا العلم الکلی کما یفصح عنه قوله کل فرد فلا نقض به وان اراد علم مفہوم الصورة فہو علم حصولی داخل فی المقسم لا یرد النقض به ایضا فان العلم الحضوری لا یکون الا بما یکون حاضرا عند المدرک ولا یحتاج فی تحصیله عنده الی واسطة وظاہر ان الحاضر عند النفس انما ہو الصورة الجزئیة فیکون علمها حضوریا لا مفہومها فانه کلی ولا حضور للکلیات عند المدرک الا بواسطة فیکون علم النفس بها حصولیا ولا یخفی علیک ما فی ہذا الجواب من الوہن فان العلم الحصولی ایضا لیس بکلی بل ہو جزئیات متعددة کصورة زید وصورة عمرو والی غیر ذلک والقول بان الصور العلمیة وان کانت جزئیات لکن القدر المشترک بینہا کلی مشترک فانه یوجد القدر المشترک بین العلوم الحضوریة ایضا فیرد النقض به لا محالة والفرق بانه وان وجد القدر المشترک بینہا لکنه عرضی لہا لکونہا انواعا متخالفة غیر صحیح لان العلم الحصولی والحضوری متحدان ذاتا واعتبارا فان کان القدر المشترک بین العلوم الحضوریة عرضیا یکون القدر المشترک بین العلوم الحصولیة ایضا کذلک وقال البعض قد ثبت فی محله ان لا حضور للکلیات انما الحضور للشخصیات فالقدر المشترک بین العلوم المتعلقة بالصورة العلمیة وان کان کلیا لکنه لیس علما حضوریا بل حصولی ورده بعض الناظرین بانه ان ارید بعدم کون القدر المشترک بین العلوم المتعلقة بالصورة العلمیة علما حضوریا انه لیس منشأ للانکشاف فمسلم لکن القدر المشترک بین ہذه العلوم لیس علما حصولیا ایضا بہذا المعنی اذ الکلی بما ہو کلی لیس بقائم فی الذہن بل العلم الحصولی بمعنی منشأ الانکشاف لیس الا الصورة الشخصیة وان ارید به ان العلوم الخاصة المتعلقة بالصور العلمیة لیست افرادا لہذا المفہوم الصادق ہو علیہا صدقا عرضیا والعلوم الحصولیة افراد للمفہوم الکلی المشترک فلا یخفی بطلانه والحاصل ان القدر المشترک بین ہذه العلوم کما انه لیس علما حضوریا بمعنی انه لیس منشأ الانکشاف کذلک لیس علما حصولیا ایضا وکما یصح اطلاق العلم الحصولی علی القدر المشترک بین العلوم الحصولیة باعتبار ان افراده القائمة بالعالمین علوم حصولیة کذلک یصح اطلاق العلم الحضوری علی القدر المشترک بین العلوم الحضوریة ایضا بہذا الاعتبار انتہی اقول علم کل واحد واحد من المعلومات الحصولیة الجزئی خاص والقدر المشترک بین علومہا عبارة عن علم القدر المشترک بین ہذه المعلومات وہو لا یکون الا مفہوما کلیا کمفہوم ما لا یکفی فیه مجرد الحضور ونحو ذلک فعلمه ایضا یکون کلیا بمعنی انه یصدق علی کل واحد واحد من العلوم الخاصة فان علم الکلی یکون کلیا بالنسبة الی علم جزئی وان کان ہو ایضا جزئیا متشخصا فی الذہن مثلا علم الانسان

[ل] ای الانتزاعیة فان علم النفس بصفاتها الانتزاعیة حصولی قطعا فان مدار العلم الحضوری علی حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرک والصفات الانتزاعیة لا تکون حاضرة عند النفس بلا واسطة منه مد ظله

الفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن **قوله** اذ العلم الحضوری کالخ

واذ العلم المتعلق بالصورة العلمیة وان کان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لکن لیس امرا کلیا ۱۴۳ [illegible] جزئیات متعددة [illegible] العلم المتعلق [illegible] فہو علم حصولی [illegible] فلا یرد النقض [illegible]

بانه حیوان ناطق وان کان صورة شخصیة فی نفسها لکنها تصدق علی صورة زید وعمرو وبکر وغیرها ومن ثم تسمعهم یقولون علم الکلی علم اجمالی بالجزئیات وکذلک علم کل واحد واحد من الصور العلمیة الخاصة حضوری والقدر المشترک بینها عبارة عن علم القدر المشترک بین تلک الصور الخاصة کمفهوم الصورة ونحوه اذا تمهد لک هذا فنقول القدر المشترک بین العلوم الحصولیة الخاصة الذی هو علم للقدر المشترک بین المعلومات الحصولیة علم حصولی لا محالة ویصدق علیه انه یتحقق کل فرد منه بعد تحقق موصوفه ای فرد فرد من افراد العلوم الحصولیة الخاصة وکذلک القدر المشترک بین العلوم الحضوریة الذی هو عبارة عن علم القدر المشترک بین المعلومات الحضوریة ایضا حصولی لکونه ادراکا للکلی ویصدق علیه انه یتحقق کل فرد منه بعد تحقق موصوفه فلا تحقق مادة النقض اصلا فان القدر المشترک بین العلوم الحضوریة علم حصولی داخل فی قوله یتحقق فرد منه بعد تحقق موصوفه واما کل واحد واحد من الحضوریة فهو شخصی خارج بقید الکلی وهذا هو غرض المجیب المصیب ولا یرد علیه ما اورده المورد اصلا والذی اوقعه فیه ظنه ان علم القدر المشترک ایضا جزئی حقیقی غیر شامل للغیر کعلم الجزئی الحقیقی واعجبنی قوله لکن القدر المشترک بین هذه العلوم لیس علما حصولیا بهذا المعنی الخ فانه لو لم یکن القدر المشترک علما حصولیا لم یبق قدرا مشترکا بین العلوم اذ لا بد للقدر المشترک من الصدق علی افراده ولعله ظن ان القدر المشترک بین العلوم الحصولیة هو نفس الماهیة الکلیة المشترکة بین المعلومات الحصولیة ولیس کذلک بل هو علم تلک الماهیة وهو وان کان صورة شخصیة لکنها تتضمن الصور الحصولیة التی تحتها کما لا یخفی علی من له ادنی فکر واعجب منه قوله وکما لا یصح اطلاق العلم الحصولی علی القدر المشترک الخ فانه لما لم یکن القدر المشترک بین العلوم الحصولیة والمشترک بین الحضوریة علما حقیقة فکیف یطلق علیه العلم واطلاقه علیه بواسطة افراده القائمة بالعالمین والواسطة فی العروض باطل قطعا فافهم فان المقام مما یعرف وینکر

قوله وما قیل ان المراد بالفرد الفرد النوعی قال فی الحاشیة القائل معاصر الاستاذ انتهت وحاصل ما قاله ان المراد بالفرد الواقع فی قوله یتحقق کل فرد منه بعد تحقق الموصوف هو الفرد النوعی فلا یصدق الا علی العلم الحصولی لان له افرادا نوعیة کالتصور والتصدیق یتحقق بعد تحقق الموصوف لا علی علم الصورة العلمیة الذی هو علم حضوری لانه لیس له فرد نوعی وانما له فرد شخصی ورد هذا الجواب بوجوه کلها مخدوشة منها ان المتبادر من الفرد هو الفرد الشخصی فارادة النوعی بلا قرینة صارفة لیست مستحسنة وفیه انه لو سلم التبادر فکون الکلام صحیحا علی تقدیر ارادة الفرد النوعی بلا کلفة قرینة صارفة ومنها انه ان اراد انه لیس له فرد کلی مطلقا فممنوع اذ له افراد کلیة ایضا کعلم الصورة الانسانیة وعلم الصورة الفرسیة وغیرهما وان اراد انه لیس له فرد کلی یکون نوعا حقیقیا له ویکون هو جنسا له لکونه عرضیا لافراده لا جنسا لها فمسلم لکن لیس للعلم الحصولی ایضا فرد کذلک اذ العلم مطلقا عرضی لافراده لانه محمول علی مقولات متباینة فلا یصدق علی مطلق الحصولی ایضا انه علم کذلک وفیه ان الکلام ههنا مبنی علی مذهب القوم وهم قائلون بکون العلم الحصولی جنسا وکون التصور والتصدیق نوعین متباینین منه واستدلوا علیه بتخالف اللوازم وادعی بعضهم فیه الضرورة واحاله بعضهم الی الوجدان السلیم ولم یقولوا مثله فی العلم الحضوری ومنها ان العلم الحضوری متحد مع الحصولی فاذا کان للحصولی افراد نوعیة تکون لعلمها ایضا بالطریق الاولی وفیه ان العلم الحضوری هو علم الصورة الشخصیة ولیس لها افراد نوعیة وانما هی لمطلق الصورة وعلمها لیس بحضوری ومنها ما اورده الفاضل الخیرآبادی[له] من انه علی تقدیر ارادة الفرد النوعی من الفرد یلغو قید کل فرد اذ لیس لعلم الصورة فرد نوعی وفیه ان المتبادر من هذا التقریر ان قید کل فرد لاخراج علم الصورة العلمیة ولیس کذلک بل هو لاخراج الحضوری کما عرفت ومنها انه لو کان للعلم الحصولی افراد نوعیة لکان للتصور والتصدیق ایضا افراد نوعیة لصدق المقسم علی الاقسام والتالی باطل فالمقدم مثله وفیه ان هذه الصفة یجوز ان تکون من مختصات المقسم فلا یلزم صدقها

ذو فعل ان المراد بالفرد الفرد النوعی ولیس لعلم الصورة العلمیة فرد نوعی وانما له فرد شخصی ١٢ غلام یحیی رحمه

٢٥

له ای المولوی فضل امام الخیرآبادی رحمه الله ١٢ منه مدظله

على الاقسام ومنها ما ذكره الفاضل المحشي في ما سياتي وحاصله ان هذا الجواب يبتني على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي له افراد وليس كذلك
بما مر ان النقض لا يرد الا بعلم الصورة الخاصة وهو ليس بكلي وفيه ان الجواب مبني على سبيل التنزل فكانه قال علم الصورة العلمية ليس بكلي ولو سلم
فالمراد بالفرد الفرد النوعي ولا فرد له كذلك وانما له افراد شخصية قوله وان المراد بالبعدية المذكورة آه جواب ثان عن اصل الايراد وتقريره ان المراد
بالبعدية المذكورة في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه انما هي البعدية الذاتية اي يكون مقتضى طبيعة نفس ذلك البعد وهذا انما يتحقق في الصورة
العلمية التي هي علم حصولي فانها بنفس طبيعتها تقتضي التاخر عن العالم بخلاف علم الصورة العلمية فانه انما توجد فيه البعدية بالنظر الى اتحاده مع الصورة
التي هي علم حصولي لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان كل فرد منه متحققا بعد تحقق موصوفه فلا تصدق هذه البعدية عليه ولا يذهب
عليك ما في هذا الجواب من لغوية قول السيد المحقق كل فرد وقوله والعلم الحضوري آه فان الحضوري على هذا التقدير يخرج من لفظة بعد لفقدان البعدية
المذكورة فيه فلا حاجة الى اخراجه بقوله كل فرد ولا الى قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كعلم الصورة العلمية آه واما ما اورده الفاضل المحشي
على هذا الجواب فمدفوع كما ستقف عليه قوله اما الاول فلابتنائه آه هذا ممنوع كما عرفته قوله فكما لا مداخلة الخ فهم بعض الناظرين تبعا لجماعة
من المحشين ان الفاضل المحشي يدعي بانه لا مداخلة لوصف الحصولي في اقتضاء الصورة البعدية وحاصله ان طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري
واحدة فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية المعلوم عن العلم في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة له في البعدية في علمها الحضوري
لاتحادهما فاورد على المحشي ما تلخيصه انه ان كان وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة انه لو اقتضى هذا الوصف
البعدية في الصورة لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في علم الصورة بناء على ان الحاضر والحاصل شيء واحد بالذات وبالاعتبار مع
ان وصف الحضورية لا مدخل له في هذا الاقتضاء والا لكان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه ففيه ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما
كان للصورة العلمية وكذا لعلمها اعتباران كونها مبدأ الانكشاف نفسها وكونها مبدأ لانكشاف غيرها وكانت الصورة بالاعتبار الاول
حضوريا وبالاعتبار الثاني حصوليا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة مداخلة وصف الحضورية في اقتضائها
وان كان غرضه ان الصورة العلمية من جهة كونه علما حصوليا غير متاخرة ولا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية اصلا كما ينطق به ظاهر
كلامه فلا تخفى سخافته لما اولا فلانه صرح المحشي في فواتح الحواشي ان وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه ممتنع وهو صريح في مدخلية وصف الحصول واما
ثانيا فلان العلم لا ريب في انه عرض والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد
العلم الحصولي الا بعد وجود الموصوف فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة متاخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف
المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها حصوليا هذا تلخيص ما اورده بعبارات طويلة بعد حذف الزوائد واقول مع قطع النظر عما في
هذا الكلام من وجوه الخلل ان هذا كله مبني على زعم ان الفاضل المحشي يدعي عدم مداخلة وصف الحصولي في اقتضاء البعدية ويعترف به وهذا
الزعم وقع بسبب الغفلة عن سياق الكلام فلا تلتفت اليه والصواب ان يقال انه لا يدعي عدم مدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
حتى يرد عليه ما اورد بل هو يعترض على المجيب حسب زعمه فحاصل كلامه على سبيل البسط ايرادا على المجيب القائل بان بعدية الصورة ذاتية وبعدية
علمها ليست كذلك هو انه لا يخلو اما ان تكون لوصف الحصولية مداخلة في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف عند المجيب او لا تكون فان كان الاول يلزم ان لا تكون بعدية الصورة
ايضا ذاتية بل بواسطة كونها حصوليا وهو خلاف ما زعمه المجيب وان كان الثاني كما يفهم من تقرير الجواب فنقول كما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة
عن العالم عندك كذلك لا مداخلة له في علم الصورة العلمية الذي هو عينها لاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري فتكون البعدية في الصورة وعلمها كليهما بلا واسطة

فلا يصح ما ادعاه المجيب من ان الصورة علمها بواسطة كونها حصولية والبعدية في الصورة بالذات وعلى هذا التقرير لا يرد على الفاضل المحشي شيء مما ذكره هذا الناظر لان المحشي لا يقول بعدم المداخلة بل اورد على المجيب تشقيقا لكن لما كان الظاهر من كلام المجيب هو الشق الثاني ذكره دون الاول فاحفظه ونظمه في سلك الدرر المنثورة في هذه التعليقات وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل والهبات **قوله** فليتامل قد ذكرنا ما في دفع الجواب الاول واما ما في دفع الثاني فهو ما قيل ان للمجيب ان يقول نختار الشق الثاني من انه لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف بل ذاتها من حيث هي هي تقتضي البعدية لكن قبول المورد فكذلك لا يكون له دخل في اقتضاء بعدية علم الصورة ممنوع والفرق بين ومما ينبغي ان يعلم انه قد اجيب عن اصل النقض بوجوه اخر ايضا احسنها ما قيل ان المراد بالعلم في حد العلم المتجدد القسم الاولي للعلم والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس بقسم اولي واضعفها ما قيل انه قد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري والحضوري خارج عن المقسم اتفاقا فبهذه الشهرة يعلم المتعلم خروج علم الصورة عن المقسم وقال بعض الناظرين الصواب في تقرير كلام الشارح ان يقال[1] معنى قوله يتحقق كل فرد منه آه ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية بالزمان وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتاخر كل فرد منه عن موصوفه بعدية بالزمان انتهى اقول هذا التقرير ليس بصواب فانه مع كونه مبنيا على البعدية الزمانية التي هي ليست محملا صحيحا كما حققناه من قبل يوجب لغوية قوله كل فرد فافهم فانه دقيق وعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال **قوله** فليس التخصيص آه توضيحه على ما هو ظاهر كلام المحشي ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما يكون مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا من حيث المعنى واللازم على تقدير ارادة الحصولي الحادث من المتجدد انما هو الثاني لا الاول لان اللفظ ح واحد وهو المتجدد وهذا مما لا يهرب عنه السيد المحقق بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فانه يلزم هناك التخصيص مرتين بحسب اللفظ وهو شنيع عنده فلذلك هرب عنه في المنهية والقول بان التخصيص مرة بعد اخرى مهروب عنه مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او المعنى واللازم ههنا التخصيصان مرة واحدة كما صدر عن بعض الناظرين (مبتدا ١٢) مما لا يوافقه (خبر ١٢) العقل والنقل وستطلع على تحقيقه في تعليقة مستقلة ان شاء الله تعالى **قوله** اي صادقة معها صدقا كليا دفع لما يقال لو كان مورد القسمة الحصولي الحادث بارادة البعدية الزمانية لم يصح قول السيد المحقق في المنهية واوصافها مساوية لها بان المراد بالمساواة صدق الصفة على الموصوف صدقا كليا بمعنى انه كلما تحقق الموصوف تحققت الصفة سواء وجد العكس ولا وهذا النحو من المساواة موجودة على هذا التقدير ايضا ولا يخفى على الفطن ان كلام الفاضل المحشي والسيد المحقق في هذا المقام مما لا ينبغي ان يصغى اليه كما نبهناك عليه سابقا **قوله** فهو اعرف والاخص بخلافه اعلم انه استدل بهذه المقدمة من قال بان الوجود لا يرسم فان الوجود[2] اعم المفهومات وكل اعم فهو اقل شرطا ومعاندا لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له دون العكس فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص وكل ما يكون كذلك يكون ارتسامه في النفس اسرع واكثر لان الفيض من المبدأ الفياض عام والنفس قابلة فاذا وجد الفاعل والقابل ولم يتوقف الفيض الا على اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه فما كانت شرائطه وموانعه اقل يكون فيضه من المبدأ وقبول النفس له اسرع بتة فثبت ان الوجود اعرف المفهومات واسرعها حصولا الى النفس فكيف يرسم بمفهوم آخر لان من شرائط التعريف كون المعرف اجلى وهو يكون مفقودا ح واعترض عليه في المواقف وشرحها وتجريده ان قولكم الفيض عام مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط ورفع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها عندنا مستندة الى الفاعل المختار فيجاز ان يوجد العلم الخاص دون العلم بالعام وذلك بان لا يكون لعلم الاخص ولا العلم الاعم شرائط او تكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم الاكثرية وقوع علم الاعم واسرعيته حتى تثبت به اعرفية علم الاعم اما على الاول فلان منشأ استبعاد العقل اكثرية علم الاخص من علم الاعم انما

[1] هذا التقرير ماخوذ من حواشي المولوي محمد اشرف رح ١٢ منه مدظله

[2] قد صرح بهذا الشيخ الرئيس في الٰهيات الشفاء وشنع على من ظن شيئا اعرف منه اشد تشنيع ١٢ منه مدظله

هو الشرائط واذا انتفت فيجوز ان يوجد علم الاخص اكثر من علم الاعم واما على الثاني فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك لكن المبدأ

الفياض مختار والشرائط عادية لا يتوقف عليها المشروط وقال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بعد ذكر هذا التحرير وبه يندفع ما يتراأى وروده من ان المشهور

قد يتخلف عن شروطه الغير الحقيقية المفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف

من الخاص وذلك لان علم العام والخاص مع شرائطهما اكثر من علمهما بدونها ومن عدم علمهما معا لكن يجوز ان لا تكون لهما شرائط وتكون لهما شرائط ويكون علم الخاص

معها وبدونها اكثر من علم العام كذلك فليتأمل انتهى كلامه ووجه التأمل ان المدعى على تقدير كون الشرائط عادية الاعرفية بحسب الظاهر

الغالب في الوقوع فتجويز كون العلم المخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر وليس الغرض من كون الاعم اعرف اعرفيته

على جميع التقادير انما المقصود اعرفيته بحسب الظاهر الغالب فان شروط العام ومعانداته تكون اقل في الاكثر من شروط الخاص ومعانداته

فتكون لعلمه طرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي ههنا ونسبه الى السيد المحقق ومن ههنا ظهر ان قول

بعض الناظرين معترضا على المحشي انهم وان قالوا ان الاعم اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشي شرح المواقف فتوجيه كلامه بانه يزعم كون

الاعم اعرف من الاخص احسان عليه من دون امتنان منه انتهى مما لا ينبغي ان يصغى اليه **قوله** والصفات الموضحة لا بد من ان لا تكون

اخفى[12] اودون من موصوفاتها في التعريف سواء كانت مساوية لموصوفها او اعم ولو كانت اخص من الموصوف يلزم عدم كونها موضحة اذ

ح تكون الصفات اخفى والموصوف اجلى فيه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه بعد تسليم كون الاعم اجلى غاية ما يلزم كون الصفة اخفى

من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من مجموع الموصوف والصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف

وحده سواء كان هذا الوضوح حادثا من الصفة نفسها او من الموصوف صرح به بعض ثقات العربية انتهى واجاب عنه بعض العلماء

بان التوضيح بهذا المعنى وان صرح به البعض لكن لم يصرح به اكثر اهل العربية الا ترى انهم صرحوا في بحث عطف البيان بانه لا يلزم

من كون التابع موضحا ان يكون اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم يحصل من احدهما ولم يصرحوا به في

مبحث النعت فاختيار قول البعض وترك اقوال الاكثرين مما لا تخفى كلفته انتهى وانت تعلم ان اول هذا الكلام يناقض آخره فانه

لما لم يصرح اكثر اهل العربية في باب النعت وصرح به البعض وجب الاخذ به نعم لو ذكر الاكثر خلاف ما ذكره بعض الثقات لكان للايراد وجه

كما لا يخفى **قوله** فتدبر اشارة الى ما يلزم في المقام من التعسفات الشنيعة كما مر ذكرها **قوله** حيث لم يقل آه ذكر الشيخ عبد القاهر في

دلائل الاعجاز ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد بوجه ما يتوجه النفي الى ذلك التقييد وكذا الاثبات وجملة الكلام انه ما من كلام

فيه امر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام هذا مما لا سبيل الى الشك فيه انتهى كلامه

وتوضيحه ان الكلام ايجابيا كان او سلبيا اذا اشتمل على امر زائد على اصل الاثبات والنفي فهو الغرض الخاص من الكلام وهو المورد للاثبات

والنفي فاذا قلت جاءني زيد راكبا فالمقصود بالاخبار والاعلام هو مجيئه راكبا لا نفس مجيئه والا للغا قيد الركوب واذا قلت ما جاءني

زيد راكبا فالمقصود بالنفي هو نفي مجيئه راكبا لا نفي مطلقه فيصدق بمجيئه غير راكب ايضا فانه لو كان المقصود نفي المجيء مطلقا لم تبق

لزيادة قيد الركوب فائدة معتدة بها وقس عليه لكن هذا كله بحسب الاكثر والا فقد يتعلق النفي في الكلام المقيد بالقيد والمقيد جميعا كما في

قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وكذا في الاثبات اذا تمهد لك هذا فنقول حاصل الكلام ههنا انه قال المصنف

الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ولم يقل الذي لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر فاورد النفي على كفاية الحضور لا على نفس الحضور فيكون المقصود نفي كفاية الحضور في الحصول وهو على

اي مولانا عبد العلي نور الله مرقده ۱۲ منه مد ظله

اي المولوي تراب علي سلمه ۱۲ منه مد ظله

نحوين اما ان لا يكون الحضور مطلقا واما ان يكون الحضور ولكن لا يكفي فيكون اشارة الى ان المعلوم في العلم الحصولي قد يكون حاضرا ولا يكفي وبه يظهر وجه اختيار قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور على قوله الذي لا يكون فيه الحضور وهو ان الاول يشمل فائدة لا يشملها الثاني فكان احرى بالاختيار لا يقال قد يكون النفي في الكلام المقيد لنفي القيد والمقيد جميعا كما مر فيحتمل ان يكون كلام المصنف ههنا من هذا القبيل فلا يفيد ما ذكر لانا نقول ورود النفي على المقيد والقيد جميعا في بعض المواضع انما هو بحسب ما يوجد من القرينة الصارفة عن وروده على القيد فقط والا فالاصل هو الاصل كما يشير اليه كلام الشيخ عبد القاهر وههنا وجه آخر ايضا للاشارة المذكورة وهو ان قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة وصدقها اما بسلب الموضوع راسا او بسلب المحمول عنه فعدم الكفاية في الحصولي اما بانتفاء الحضور واما بسلب الكفاية عنه لا يقال اذا كان الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور فالحضوري ما يكفي فيه مجرد الحضور فقط وهذه موجبة تستدعي وجود الموضوع وقد تقرر في مقره ان العلم الاجمالي له تعالى قبل وجود الممكنات حضوري وستطلع على تحقيقه مع انه لا حضور فيه للمعلوم فضلا عن الكفاية لانا نقول المقتضي للحضور هو الحضوري بمعنى الحاضر عند الذات المدركة والذي بمعنى مبدأ الانكشاف كعلم الباري الاجمالي فهو لا يقتضيه كذا قيل وفيه ما فيه فان عبارة المصنف قاضية بان علم الباري تعالى الاجمالي مما يكفيه مجرد الحضور حيث مثل المنفي بعلم الباري تعالى ولم يقيده بنفسه والتحقيق ان يقال ان حضور الممكنات موجود في العلم الاجمالي ايضا فانه ليس منشؤه الا الطور وجوده الحقيقي لجميع الممكنات وكون ذاته مرآة لجميع ما سواه فالممكنات كلها حاضرة عنده بحضور ذاته فافهم فانه دقيق وستسمع مني ما ينفعك لهذا المقام عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة** لبسط المرام انه لا يخلو اما ان يراد بالحضور الواقع في قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك او الحضور عند الحاسة او الحضور عندهما معا او الحضور المطلق على طريقة موضوع الطبعية او مطلق الحضور على طريقة المسماة القدمائية ولا يصح واحد منها الا الاخير اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور عند المدرك وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك كاف للانكشاف قطعا ولهذا قالوا ان النفس لا تحتاج في علمها بذاتها وصفاتها الانضمامية الحاضرة عندها الى تحصيل صورة لان حضورها عند المدرك كاف في الادراك واما الثاني فلانه وان صح ح معنى هذا القول لانه يكون معناه ح الذي يكون فيه الحضور عند الحاسة ولا يكفي على طريقة ورود النفي على القيد فقط كما هو الاكثر وقوعا في كلامهم وهذا المعنى صحيح لكن ح لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مجرد الحضور بقوله كعلم الباري تعالى وعلم العقول كما وقع من المصنف لانهما مبرآن عن الحاسة فضلا عن كفاية حضور المدرك عندها للادراك واما الثالث فلانه تجويز صرف لا وجود له في بقعة الوجود فان النفس وصفاتها الانضمامية حاضرة عند المدرك وليست بحاضرة عند الحواس والمبصرات حاضرة عند الحواس وليست حاضرة عند المدرك فلا شئ يوجد عند المدرك والحاسة جميعا ومع قطع النظر عن ذلك لا مخلص عن عدم مطابقة المثال للمنفي ولزوم خلاف الواقع كما لا يخفى واما الرابع فلان الشئ المطلق انما يتحقق بتحقق جميع الافراد ولا ينتفي الا بانتفاء جميعها كما هو التحقيق فيلزم المحذور ان معا لانه يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور انه لا يكفي فيه الحضور المطلق لا الحضور عند المدرك ولا الحضور عند الحاسة وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي في الحصولي وكذا لا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق عند الحاسة والحضور عند المدرك كليهما بعلم الباري تعالى وعلم العقول لانه لا حضور هناك عند الحاسة بل لا حاسة هناك نعم لو بني الكلام على ما هو المشهور وهو الذي ذكره السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب من ان الشئ المطلق يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد لصح تمثيل المنفي اعني الذي

۲۹

اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة

يكفي فيه مجرد الحضور المطلق لعلم الباري تعالى والعقول باعتبار فرد وهو الحضور عند المدرك فلما كفى الحضور عند المدرك هناك صحت نسبة الكفاية
الى الحضور المطلق لكن لا مخلص عن لزوم الكذب في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الا ان يقال نحن نريد بالحضور عند المدرك على هذا التقدير الوجود
الظلي فيكون المعنى الذي لا يكفي فيه الحضور عند الحاسة ولا الحضور الظلي عند المدرك وهو صحيح لان الوجود الظلي لا يكفي في العلم الحصولي ايضا
ما لم يقترن بالعوارض الذهنية ويصير وجودا اصليا الا انا نقول فح لا يصح تمثيل المنفي لان المنفي ح هو كفاية الحضور عند الحاسة والحضور
الظلي عند المدرك ولا يكفي شئ منهما في علم الباري تعالى اذ لا اثر هناك له فلا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق به وان كان
باعتبار فرد واحد واما الخامس فوجه صحته ان مطلق الشئ يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء فرد ما وبالجملة يصح اسناد احكام الافراد
الخاصة نفيا واثباتا اليه فيكون المعنى ح ما لا يكفي فيه مطلق الحضور وهذا صحيح باعتبار فرد واحد وهو الحضور عند الحاسة فانه لا يكفي وكذا يصح
تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مطلق الحضور بعلم الباري وعلم العقول باعتبار فرد آخر وهو الحضور عند المدرك وان لم يكف هناك الحضور عند الحاسة
اذا انتقش هذا كله على صحيفة خاطرك فاعلم ان قول السيد المحقق في المنهية لا يخفى آه ايراد على تمثيله ما يكون فيه الحضور ولكن لا يكفي بالمبصر في الحاشية
بما تقريره ان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك لانه الفرد الكامل فمعنى كلام المصنف الذي يوجد فيه الحضور عند المدرك ولكن لا يكفي بناء على
المعنى الذي اختاره والمبصر ليس مثالا له فانه لا حضور فيه عند المدرك بل له حضور عند الحاسة وهو ليس بمراد من كلام المصنف ثم اجاب عنه
بقوله فالمراد آه يعني بانه وان كان المتبادر من الحضور عند الاطلاق الحضور عند المدرك ولكن المراد به ههنا مطلق الحضور على طريق موضوع المهملة
والقرينة الصارفة عدم صحة المعنى عند ارادة الحضور عند الحاسة فقط او الحضور عند المدرك فقط كما مر واليه اشار الفاضل المحشي بقوله
اذ لو كان آه الخ ومن ههنا يظهر ان الفاء الداخلة على المراد للتعقيب واخطأ الفاضل[1] الفيض ابادي حيث زعم الفاء للتفريع فان ارادة المطلق
انما تتفرع على عدم جواز ارادة احدهما بخصوصه وكليهما لا على ما ذكر قبيل المراد كما لا يخفى ومن العجائب قول بعض[2] السادات الغرض من قوله
فالمراد آه دفع ايراد على صاحب الاشراق وهو ان الذي يوجب انكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وليس في الابصار حضور عند المدرك
وتقرير الدفع ان كون الحضور عند غير المدرك غير كاف في الانكشاف مما لا يخفى على من له حظ من الفهم فكيف يشتبه على مثل صاحب الاشراق
والموجب لانكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وهو قد يكون بلا واسطة وقد يكون بواسطة الآلات انتهى كلامه فان هذا التقرير
لا انطباق له على المنهية التي ذكرناها اصلا ولعله من زلات قلمه وبعد اللتيا والتي اقول يرد في هذا المقام انه ان كان المراد بالحاسة
القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك فلا نسلم ان الحضور عندها لا يكفي للعلم الحصولي اذ الجزئيات المادية انما ترتسم صورها في الآلات
مع ان العلم بها حصولي وان اراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف في العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضورا للمدرك بالذات فالحق ان
يفسر الحضور في كلام المصنف بالوجود الخارجي كما ينطق به كلام السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال علم النفس بذاتها وصفاتها
حضوري موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه واتصاف الذهن به اتصافا انضماميا وهو يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج وعلى هذا
فيندفع الاشكال بلا كلفة لانه يكون المعنى ان العلم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الوجود الخارجي للمعلوم سواء وجد عند الحاسة او لم يوجد واما العلم الحضوري فيكفي
فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج واما الصورة العلمية فانها وان وجدت في الذهن لكن العلم المتعلق بها انما هو بحسب وجودها في الذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية
وهذا الوجود بعينه وجود خارجي ولذا عد بعضهم موجودا خارجيا كذا ذكره زبدة[3] المحققين في حاشيته وفيه كلام لان الوجود الخارجي يستلزم ان لا يصدق
تعريف الحصولي بالذي لا يكفي فيه مجرد الحضور اي الوجود الخارجي على علم الصورة العلمية لفقدان الوجود الخارجي هناك والقول بوجود الوجود الخارجي

[1] اي الحافظ علي اصغر الفيض آبادي ١٢ منه مد ظله
[2] اي السيد ابو تراب الحيدرآبادي ١٢ منه مد ظله
[3] اي مولانا ولي الله اللكنوي ١٢ منه مد ظله

بالمعنى الاعم مستند بقول السيد المحقق في حواشي الحاشية الجلالية لا يخلو عن شيء فان هذا المعنى للوجود الخارجي مما اشتهر في كتب
المتاخرين وليس له في كتب القدماء اثر ولا خبر واما كلام السيد المحقق الذي ذكره فسخيف جدا لان قوله لترتب الآثار الخارجية يشعر بانه بصدد
اثبات وجود الصورة العلمية في الخارج بالمعنى الاعم وقوله وهو يستدعي آه يشعر بانه بصدد اثبات الوجود الخارجي بالمعنى المشهور والمفهوم
من بعض كلماته في حواشي شرح المواقف ميله الى اختيار وجود الصورة في الخارج حقيقة لاستدعاء الاتصاف الانضمامي وجود الطرفين
في الخارج والنفس موجود في الخارج عن المشاعر فكذا الصورة وهو ايضا سخيف فتفطن **قوله** فمع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق
فيه ان المتبادر انما هو الفرد الكامل وهو الحضور عند المدرك ولهذا احتاج السيد في المنهية لبيان المراد لا المطلق كذا قال بعض الناظرين واقول
قد صرحوا في مواضع بان التبادر علامة الحقيقة وان المعنى الحقيقي هو المتبادر من الكلام عند عدم القرينة الزائدة ومن المعلوم ان الحضور في اللغة
موضوع لمطلق اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة لا للحضور عند المدرك خاصة نعم يتبادر هذا الحضور في عرف ارباب الفن بناء
على اطلاق المطلق على الفرد الكامل فبناء كلام السيد المحقق على التبادر العرفي وبناء كلام الفاضل المحشي على التبادر اللغوي فلا سهو ولا منافاة **قوله**
يستوجب خلاف ما هو الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي قطعا فلا معنى لنفيه ويرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء[له] من انه انما يتم اذا اريد بالحضور
حضور المعلوم بالذات او الاعم منه ومن المعلوم بالعرض لانه من الظاهر ان حضور المعلوم بالذات عند المدرك يكفي فلا يصح النفي اما لو اريد المعلوم بالعرض
فلا لانه ح يكون المعنى الذي لا يكفي فيه مجرد حضور المعلوم بالعرض عند المدرك مطلقا اي بواسطة الحواس او لا بواسطتها وهذا المعنى موجود في العلم
الحصولي لان المعلوم بالعرض ان كان من المحسوسات فحضوره عند الحاسة لا يكفي للادراك ما لم تحصل صورته في المدرك وان كان من غيرها فحضورها
عندنا لا بواسطة الحواس ايضا ما لم تحصل صورتها فينا ولا يخفى عليك ان احتمال بان يراد حضور المعلوم بالعرض وان كان ممكنا في الواقع لكن
كلام السيد المحقق في المنهية ينكره والمحشي بصدد شرح كلامه فلا ايراد عليه وتوجيه كلام السيد المحقق لينطبق على هذا الاحتمال بان يراد من قوله حضور
المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة اي بالذات وبواسطتها عند المدرك[مبتداء] ومعنى قوله لا بالنسبة الى المدرك اي لا بالذات وبلا واسطة وقوله فالمراد
المراد به ان المراد مطلق الحضور عند المدرك سواء كان بالنسبة الى الحاسة وعنده بواسطتها او الى المدرك بلا واسطة تابي عنه عبارته كل الاباء فلا تصغ اليه
قوله فلا بد من المصير الى المطلق الاولى الى مطلقه[خبر] **قوله** ولا يجب لتحققه آه قال في الحاشية هذا دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق ايضا وارد كما ورد باعتبار
ارادة الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد بل
يكفي تحقق فرد منه فلا محذور انتهت ومحصوله ان المراد هنا مطلق الحضور لا الحضور المطلق والفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق من وجوه
منها ان الاول يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء فرد ما والثاني لا يتحقق ولا ينتفي الا بتحقق جميع الافراد وانتفائه وقول السيد المحقق في بعض
حواشيه انه يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد غلطه في ذلك اكثر المحشين وان وجهه افضل المحشين[له] في حواشي شرح السلم
للقاضي بما يابى عنه ظاهر عباراته ومنها ان الاول حامل لاحكام العموم والخصوص والثاني لا ومنها ان الاول في مرتبة بلا شرط شيء فلا يلاحظ
معه الاطلاق ايضا بخلاف الثاني فانه يعتبر معه الاطلاق في اللحاظ ولعلك تفطنت من هنا ان قول المحقق الدواني[له] في حواشي شرح التجريد
الجديد سلب الطبيعة انما يصدق بسلب جميع الافراد اذ لو بقي فرد من الطبيعة كانت الطبيعة باقية في ضمنه انتهى لا يخلو عن اختلال
فلا تتخبط **قوله** حتى يتوجه آه حاصله انه لما عمم الحضور هنا من الحضور عند المدرك والحضور عند الحاسة على سبيل مطلق الشيء لزم ان يعمم
الحس هو الواقعة في قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورة فينا ايضا من الغيبوبة

[له] المراد بالمولوي حسين علي ... مد ظله

[له] اي المولوي فضل حق الخيرآبادي مد ظله

[له] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

عن المدرک والغیبوبة عن الحاسة فیتوجه علیه ان العلم بالاشیاء الغائبة عن الحاسة فقط کالصورة العلمیة والنفس یصدق علیه انه
علم بالاشیاء الغائبة عنا مع انه لا یکون بحصول الصورة فان العلم بالصفات الانضمامیة والذات حضوری فی تقریر الجواب الذی ذکره السید المحقق
بقوله ولا یلزم آه انا لا نسلم استلزام تعمیم الحضور ههنا تعمیم الغیبوبة ثمه لان المقابلة بین الشیئین لا تقتضی ان یراد فیهما امر واحد من التعمیم والتخصیص
والاحسن فی الدفع ان یقال سلمنا الاستلزام لکنه لا یضرنا فان علم الصورة العلمیة والنفس لیس بمتجدد ولیس فی کلام المصنف الا ان العلم
المتجدد بالاشیاء الغائبة یکون بحصول الصورة فلا نقض **قوله** بل المراد به الغائب عن المدرک مطلقا آه اعلم انهم اختلفوا فی تعیین المراد
من الغائب علی ثلثة اقوال الاول ما اختاره المحشی وهو ان المراد به الغائب عن المدرک مطلقا سواء کان غائبا عن الحاسة کالکلیات
اولا کالجزئیات المادیة لان مدار الحصولی علی غیبوبة المعلوم عن المدرک فقط ویؤیده قول المصنف الغائبة عنا ورده بعض الفضلاء بان
الحاضر عند الحاسة لیس غائبا عن المدرک بل حاضر عنده ولو بالواسطة والعلم به حصولی داخل فی قوله لا یکفی فیه مجرد الحضور فلا یفید **قوله**
واما العلم المتجدد آه فائدة جدیدة الثانی ان المراد به الغائب عن المدرک والحاسة کلیهما وهو مردود اما اولا فلان مناط الحصولیة علی
غیبوبته عن المدرک فلا ضرورة لاخذ الغیبوبة عن کلیهما واما ثانیا فبما ذکره المحشی بقوله وارادة الغائب عن کلیهما معا تستلزم مفهوم المخالفة آه
یعنی انه لما کان شرط الحصولیة هو الغیبوبة عن الحاسة والمدرک کلیهما کان علی المصنف ان یبین ان حکم الغائب عن احدهما ماذا
ولما لم یبین والمقام مقام البیان علم منه بطریق مفهوم المخالفة ان علم الغائب عن احدهما یکون حضوریا فیلزم ان یکون علم الغائب عن المدرک
الحاضر عند الحاسة حضوریا ولیس کذلک الثالث ما اختاره بعض الفضلاء من ان المراد بالغائبة الغائبة عن الحاسة وان توهم انه یاباه
قوله عنا اذ لو کان المراد الغائب عن الحاسة لقال عن حواسنا فازحه لا بما قیل ان المضاف محذوف والتقدیر عن حواسنا لانه تکلف مستغنی
عنه بل لانه قد سبق ان المحضور عند الحاسة حضور عند المدرک فیصح الغائبة عنا حقیقة لا مجازا ولا یرد النقض بعلم الصورة العلمیة لان المقصود
بالاشیاء الغائبة الصالحة للحضور عند الحاسة والنفس وصفاتها الانضمامیة لا تصلح لحضورها عندها فلا یصدق علیها انها غائبة عن الحاسة
فلا نقض **قوله** یستلزم مفهوم المخالفة محصوله انه اذا ارید الغائب عن الحاسة والمدرک کلیهما یفهم منه ان العلم بالاشیاء الغائبة عن الحاسة
فقط کالصورة العلمیة وغیرها والغائبة عن المدرک فقط کالجزئیات المادیة لیس بحصولی مع ان العلم فی الصورة الثانیة حصولی قطعا
اقول یرد علیه مثل ما اورد علی القول الاول بان الحاضر عند الحاسة حاضر عند المدرک فلا یوجد شیئ یکون غائبا عن المدرک فقط فلا نقض
قوله فان السکوت فی معرض البیان بیان قال بعض تلامذة المحشی اعلم ان مفهوم المخالفة مسلک الشافعیة وهو عبارة عما اذا خصص
وقید شیئ بشیئ وحکم علیه بحکم فهم انه لو انتفی القید لم یثبت الحکم ولما کان المتوهم ان یتوهم ان ذلک مسلک الشافعیة دون الحنفیة فعندهم
اذا انتفی القید یسکت عن حال الحکم والمصنف من الحنفیة اجاب عنه بقوله فان السکوت آه انتهی وانا اقول لا حاجة الی الجواب بهذا
فان المتنازع فیه بیننا وبین الشافعیة انما هو ما یکون فی النصوص واما فی العبارات فیجوز عندنا ایضا علی ما صرح به کثیر من المحققین
قال فالابصار مثلا آه اعلم ان فی الابصار ثلثة مذاهب الاول مذهب الطبعیین المشائین ومنهم المعلم الاول والثالث ومن تبعهما
وهو ان الابصار بانطباع صورة المرئی فی الرطوبة الجلیدیة التی هی فی العین ثم تنطبع تلک الصورة فی مجمع النور الذی هو ملتقی العصبتین
النابتتین من الدماغ ومنه الی الحس المشترک فیدرک النفس ذلک المرئی بواسطة الحس المشترک ولهم لاثبات مطلبهم دلائل کثیرة منها وهو
اظهرها ان الانسان اذا نظر الی قرص الشمس او الی خضرة مثلا ثم غمض عینه فانه یجد فی عینه بعد التغمیض کانه ینظر الیهما وما ذلک الا لانطباع

بل المراد به الغائب عن المدرک مطلقا ولا اعتبار الغائب عن کلیهما ما تستلزم مفهوم المخالفة فان السکوت فی معرض البیان بیان کما تقرر فی موضعه قلم

۵۱ ای المولوی حسین علی خان رح ۱۲ منه سلمه

۵۲ ای المولوی حسین علی خان رح ۱۲ منه سلمه

۵۳ ای مولانا عبد القدوس الگنگوہی رح ۱۲ منه سلمه

۵۴ لیس معناه ان صورة المرئی تنتقل منه الی الجلیدیة لان

صورة المرئي في الباصرة والثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى سطح المرئي ثم اختلفوا في تشريح المخارج فقيل
انه مخروط مصمت وقيل مجوف وقيل المخروط ما يتركب من الخطوط الشعاعية وقيل لا يخرج من العين الا خط واحد شعاعي ثم ينبسط على
سطح المرئي والباعث لهم عليه هو ان الانسان يشاهد خطوطا شعاعية اتصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج ونحوه
وقد تركنا ذكر دلائل الفريقين مع ما لها وما عليها لئلا يخرج الكلام عن الاتساق فلتطلب من المبسوطات والثالث مذهب الاشراقيين وهو
ان الهواء الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري فاذا وجدت المقابلة بين الباصرة والمبصر تحصل بين النفس والباصرة اضافة
اشراقية حضورية تكفي للابصار فيكون حضور المرئي الصرف كافيا للانكشاف بدون الانطباع وخروج الشعاع والشيخ المقتول سلك
مسلكهم في حكمة الاشراق واختار في هذا المبحث مذهب الاشراق ورد المذهبين الاولين بوجوه اما الاول فرده في حكمة الاشراق بانا اذا رأينا الجبل
مثلا مع عظمه والرؤية انما هي للصورة المنطبعة في الجليدية فان لم يكن لها هذا المقدار الكبير لم يكن الجبل مرئيا لان علم المرئي بحسب الصورة وان كان
لها هذا المقدار فكيف حصل في حدقة صغيرة لا يقال الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى لا نهاية كما بين في الاجسام والجبل ايضا بصورته قابل
للقسمة الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها لانا نقول الجبل والعين وان كانا قابلين للقسمة الى غير النهاية لكن مقدار الجبل اكبر من مقدار العين
في الحال بكثير فهكذا كل جزء من الجبل اكبر من كل جزء من اجزاء العين فكيف الانطباع ثم قال من انصف تفطن بصعوبة انطباع الشبح وهذه قاعدة
مهمة في ما نحن بسبيله اي سبيل الانوار ورد المذهب الثاني في حكمة الاشراق والتلويحات كليهما بان الشعاع الخارج ان كان عرضا فانتقاله
محال وان كان جوهرا فهو جسم لا محالة ويدل على استحالته وجوه ثلثة احدها انا نعلم بالبداهة انه يمتنع ان يخرج من مقدار الحدقة جسم
ينبسط على نصف كرة العالم وثانيها ان هذا الجسم الخارج اما ان يتصل بالعين او لا يتصل فان كان الثاني فلا يتادى صور المبصرات اليه وان كان
متصلا كما هو مذهبهم فاذا رأينا الكواكب الثابتة التي هي مركوزة في الفلك الثامن لزم ان يكون ذلك الجسم قد دافع الهواء وداخله وخرق
الافلاك السبعة وكله باطل وثالثها ان حركة هذا الجسم اما ان تكون طبعية او قسرية او ارادية والاقسام باسرها باطلة اما بطلان كونها طبعية
فلانها لو كانت كذلك لكانت الى جهة واحدة فيلزم ان لا يرى الشيء الا من جهة واحدة وليس كذلك واما بطلان كونها ارادية فلانه لا يخلو
اما ان تكون تلك الارادة لنا او لذلك الجسم فان كان لنا جاز لنا مع سلامة الاسباب ان نقبض ذلك الشعاع الينا ولا نبصر وليس كذلك
وان كانت للجسم كان الابصار حاصلا له لا لنا ولما بطلت الارادية والطبعية بطلت القسرية ايضا وفي هذا المقام تفصيل ليس هذا موضعه
ولولا غرابة المقام لذكرته وفي ما ذكرناه كفاية للمتبصر قال كما ذهب اليه صاحب الاشراق متعلق بالمنفي ويرد ههنا ان صاحب الاشراق وان صرح
في حكمة الاشراق بان العلم الابصاري علم حضوري ورد القول بالانطباع لكنه يظهر من تلويحاته ان مختاره هو مذهب الانطباع الذي هو
معتقد المشائين لانه ذكر فيها في كيفية الابصار هذا المذهب ولم يتعرض له جرحا ثم غلط مذهب خروج الشعاع لوجوه مرت فيعلم من سكوته
ان مختاره هذا فكيف التوفيق بين كلاميه وجوابه ان عادته في التلويحات انه يورد المسائل على سبيل الجدل والشهرة ويذكر مقدمات مشهورة
بين المشائين وان كانت غير مسلمة عنده بل باطلة عنده وعادته في حكمة الاشراق انه يحقق الحق في زعمه ويبطل الباطل فلا منافاة بين كلاميه
الا ترى الى مبحث الهيولى والصورة فانه انكر الهيولى في حكمة الاشراق واثبتها بمقدمات مشهورة من غير تعرض عليها في التلويحات وذهب
هناك الى ان الجسم البسيط هو عين الامتداد وذكر ههنا انه مركب من الهيولى والصورة واختار هناك ان المقدار جوهر وذكر ههنا انه عرض وانكر
التخلخل والتكاثف هناك كما قرره ههنا فتوجه الشارحون لدفع التعارض الواقع بين هذه الكلمات لكنهم لم يأت احد منهم بالشفي العليل

ـه قد ذكرها رئيس الصناعة في عيون الحكمة وغيرها ١٢ منه مد ظله

ويروى الغليل والاصل هو الذي ذكرناه فاحفظه قوله اى العلم الحاصل عند الابصار آه نقل عنه فى الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهى ليست بعالمة كما قال المحشى فسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار قوله والا لزم آه تقريره ان فى العلم الحضورى لا بد من حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرك فلو قيل ان العلم الابصارى حضورى لزم ان تكون الآلات الجسمانية كالبصر مدركة لانه ليس حضور المعلوم المبصر الا عند البصر لا عند النفس واللازم باطل لما سياتى تحقيقه من ان الادراك ليس الا من شان الامور التى وجودها لذاتها كالنفس لا التى وجودها لغيرها كالآلات فالملزوم مثله واعترض عليه بحر العلوم نور الله مرقده بان مثل هذا يرد على المشائين القائلين بحصول الصورة فى الحاسة لان الصورة انما حصلت لغير المدرك فلا يكفى هذا الحصول للانكشاف بل الصورة عندهم علم فالعلم قائم بغير المدرك فيلزم ان تكون الحاسة مدركة فما هو جوابهم فهو جوابه ولا ينفع قول المشائين ان الصورة وان كانت حصلت فى الحواس لكن النفس لها ارتباط خاص بها فيه تدرك ما حصل فيها الآن مثل ذلك يجاب عن صاحب الاشراق قوله وفيه قال فى الحاشية اى فى الدليل الذى ذكره لاثبات بطلان الملازمة منع يعنى لا نسلم ان المدرك هو الآلات الجسمانية لم لا يجوز آه انتهت قوله لكن بواسطة الآلات تحقيقه ان حضور المبصر وان كان بحسب الظاهر عند الباصرة لا عند المدرك لكنه فى الحقيقة عند المدرك بواسطة الآلات فان الحواس كالمرايا المتقابلة فيكون حضوره عند البصر عين حضوره عند المدرك فلا يلزم كون الآلات مدركة او عدم حضور المعلوم بالعلم الحضورى عند المدرك ومن ههنا يسقط ما اورد بعض الناظرين بقوله هذا ليس بشئ اذ المبصر ليس حاضرا عند المدرك قطعا اذ المدرك ليس الا النفس المشار اليه بانا والمبصر ليس حاضرا عنده انما الحضور للمبصر عند الآلة وهى ليست بمدركة اتفاقا فالمبصر نفسه ليس علما كما هو شان الحضورى انتهى قوله لما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الاشراق فان الذى دل عليه كلامه هو انه اذا وجدت المقابلة بين المبصر والمبصر تحصل بين النفس والباصرة اضافة نورية تكفى لادراك النفس وهذا صريح فى ان المبصر يكون حاضرا عند المدرك بواسطة الآلات وحضوره عندها يكفى لحضوره عنده لمناسبة نورية بينهما قوله قيل فيه آه القدر قد عرفت تحقيق كفايته للانكشاف فلا تلتفت الى اقوال المشككين قوله فالنفى احق بالنفى اى نفى السيد المحقق بقوله لا حضورى كما ذهب اليه صاحب الاشراق احق بان ينفى لكون مذهبه حقا وقد يورد على صاحب الاشراق بان وجود المبصر فى الخارج ليس بكاف والا لكان مدركا قبل المقابلة فلا بد من امر زائد وهو اما حصول شئ او اضافة الى المبصر واياما كان فلا يكفى نفس المبصر للانكشاف كما هو شان العلم الحضورى فلا يكون حضوريا وانت تعلم انه لا ورود له فانه يجوز ان يكون نفس المبصر كافيا بشرط المقابلة وهذا الشرط ليس مما له دخل فيه بل هو مقترن به على سبيل العروض كالتشخص فى الاشخاص على المذهب الحق وهو المستفاد من عبارة حكمة الاشراق وصرح به شارحها فليس مذهبه كفاية مجرد الوجود الخارجى حتى يرد عليه الايراد المذكور والتحقيق ان مذهب صاحب الاشراق اشراقى لا يناسب رده بقواعد المشائين يجب قبوله الا انه يرد عليه لزوم انعدام العلم عند غيبوبة المعلوم عن الحاسة والجواب عنه بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فحاصله ان المحسوس حاضر ايكون انكشافه حضوريا بالمقابلة وبعد غيبوبته يحضر مثاله فى العالم البرزخ من غير انطباع فى الذهن وهو متحد بالذات والتشخص او متحد بالذات ومباين بالتشخص كما ذكره احسن المحققين وان كان تحقيقا حسنا لكنه موقوف على ثبوت هذا الامر من كلام صاحب الاشراق فان الرواقيين وان كانوا قائلين بعالم المثال لكن لم يظهر من كلماتهم كون هذه الصورة بعينها حاضرة فى عالم المثال بعد الغيبوبة عن المبصر فتفهم ولبعض الناظرين ههنا فى تحرير الايراد وجوابه المذكورين كلام سنذكره فيما علقنا على حدة قوله اى فى مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعلم المتجدد هذا بناء على تحقيق المحشى ان المراد بالمتجدد هو الحصولى الحادث واما على تحقيقنا فعدم الحضورى ان يقال المراد احتمال آخر

١ اى مولانا عبد العلى رح ١٢ سلمه ظله

٢ اى مولانا محمد حسن رح ١٢ سلمه مد ظله

لاستدلال على تخصيصه بالمتجدد الذي هو بمعنى الحصولي مطلقا **قال** ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات آه اقول انما لم يقل ينبغي ان يكون
كاسبا لان الكسب وضده عنده من صفات المعلوم لا العلم كما حققه في حواشي الحاشية الجلالية فالعلم وان كان حصوليا حادثا لا يكون
كاسبا او مكتسبا نعم يكون له دخل في الكسب والكاسب والمكتسب حقيقة هو معلوم الحصولي الحادث وبهذا ظهر ما في تفسير الفاضل المحشي بقوله اي ينبغي
ان يكون كاسبا آه من الخلل **قال** ذا اختصاص بها قد يتوهم منه انه يقتضي وجود العلم الحصولي الحادث في النظريات لا في غيرها اذ خاصة
الشيء ما يختص به ولا يوجد في غيره مع انه يوجد في البديهي ايضا ومبنى هذا التوهم جعل الحصولي الحادث مختصا والاكتسابات مختصا بها وليس
كذلك بل الباء ههنا داخل على المختص وهو كثير في كلامهم كما صرح به المحقق التفتازاني[له] في شرح التلخيص **قوله** اي ينبغي ان يكون كاسبا
ومكتسبا آه احتراز عن العلم الحضوري والحصولي القديم فانهما ليس فيهما شائبة الكسب والمحقق الدواني وان ذهب الى انقسام الحصولي
القديم الى التصور والتصديق لكنه لم يقل بانقسامه الى البديهي والنظري ولعلك تفطنت من ههنا ان العلم الحصولي الحادث ينقسم الى التصور
والتصديق والى البديهي والنظري بالاتفاق والحضوري لا ينقسم اليهما بالاتفاق والحصولي القديم ينقسم الى التصور والتصديق اختلافا
لا الى البديهي والنظري اتفاقا **قوله** اولا وبالذات احتراز عن مطلق العلم وعن مطلق الحصولي فانهما وان كان لهما دخل في الاكتساب
باعتبار بعض افراده لجريان احكام الافراد على مطلق الشيء لكن ليس لهما دخل اولا وبالذات بل بواسطة بعض افراده فانه كما يتصف بان له دخلا في
الاكتساب كذلك يتصف بان لا دخل له في الاكتساب باعتبار بعض الافراد الاخر وهو الحضوري والحصولي القديم فلا ينبغي ان يجعل مطلقه ههنا مقسما كما اختاره
المحقق الدواني في حواشي التهذيب **قوله** من شان الحصولي الحادث اشارة الى ان اللام الداخلة على قوله وما هو الا العلم الحصولي
للعهد فالمراد به الحصولي الحادث لا مطلق الحصولي **قوله** اذ من المعلوم آه لان التقابل هو كون الشيئين بحيث لا يجتمعان في زمان واحد
في ذات واحدة من جهة واحدة وهذا المعنى يوجد بين النظري والبديهي ومن ههنا اندفع ما اورده بعضهم من انه يجوز ان لا يكون بين
النظرية والبداهة تقابل اصطلاحي بل مطلق المنافاة كما في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي **قوله** اما الاول فظاهر
لعدم توقف كل منهما على الآخر في التعقل والوجود ولا بد منه في التضايف **قوله** فلعدم جواز ارتفاعهما الخ يعني ان المتقابلين بالايجاب
والسلب كالفرس واللافرس لا يجوز ارتفاعهما معا عن شيء فما من شيء الا وهو يتصف باحدهما لاستحالة ارتفاع النقيضين فلو كانت
النظرية والبداهة متقابلين بهذا التقابل لزم ان لا يوجد شيء خال عن احدهما مع انه ليس كذلك فان النظرية والبداهة مرتفعان
عن العلم على مذهب من يقول انهما صفتان للمعلوم وبالعكس على العكس وايضا هما مرتفعان عما سوى العلم فلا يكون بينهما هذا التقابل
قوله حيث قال آه قال بعض الناظرين انت تعلم ان الحكم بكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا مخصوص بالايجاب
والسلب المركبين اي المعتبرين في القضايا اذ الصدق والكذب انما يتحقق في القضايا واما الايجاب والسلب المفردان فلا صدق في شيء
منهما ولا كذب والكلام ههنا في الايجاب والسلب اللذين هما من اقسام التقابل مطلقا سواء كانا في القضايا او في المفردات فايراد قول
شارح حكمة العين ههنا غير مناسب اذ كلامه ليس في الايجاب والسلب المركبين انتهى ملخصا اقول لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح
حكمة العين فان قوله المذكور ليس في الايجاب والسلب المركبين بل في المفردين وعبارته هكذا للقائل ان يقول وجود الملزوم وعدم اللازم
خارج عن العدم والملكة والايجاب والسلب كليهما فيختل الحصر اما عن العدم والملكة فلعدم اشتراط وجود الموضوع كما ذكروه فيه واما عن
السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما معا بخلاف السلب والايجاب على ما قال المصنف ويكون احدهما كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما

له اي مولانا سعد الدين التفتازاني منه ظله

على الصدق والكذب بمعنا بداهة انتهى فهذا صريح في ان شارح حكمة العين حمل قول صاحب حكمة العين بيكون احدهما كاذبا فقط على السلب والايجاب مطلقا فانه على تقدير اختصاصه بالقضايا كيف يصح جعل هذا القول دليلا على عدم وجود الايجاب والسلب في وجود الملزوم وعدم اللازم وهما من المفردات فلا ايراد على المحشي ولا على شارح حكمة العين اصلا والحل ان الصدق والكذب قد يستعملان في كلامهم في المفردات ايضا باعتبار المآل والقوة الا ترى الى قول صاحب حكمة العين بعد القول السابق وسائر المتقابلات يجوز ان يكذبا انتهى اي جميع المتقابلات سوى الايجاب والسلب من العدم والملكة والتضاد والتضايف يجوز ان يرتفعا عن شيء فاستعمل لفظ الكذب في سائر المتقابلات مع انها لا تكون الا مفردات ويؤيد ذلك ايضا ما ذكره احسن العلماء في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الصدق يستعمل في كلامهم لثلثة معان الحمل والتحقق ومطابقة الواقع والمختص بالقضية انما هو الاخير فاحفظه **قوله** على تقدير كونهما صفة للمعلوم هذا مختار السيد المحقق تبعا للسيد الشريف علي الجرجاني ومن تبعه واستدلوا عليه بان ما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم ولا يخفى عليك انه اشتباه ومغالطة فان المقصود بالعلم والكسب انما هو العلوم لا المعلومات والحاصل من النظر انما هو العلم لا الاشياء بانفسها فليكن هو المتصف بالبداهة والنظرية **قوله** على تقدير كونهما صفة للعلم هذا هو الذي جنح اليه كثير من المحققين وهو الحقيق بالقبول وذلك لان المترتب على النظر لا يكون الا الموجود في الذهن وان هو الا العلم فانهم صرحوا بانه ليس في الذهن امران متميزان موجودان بوجودين يسمى احدهما بالمعلوم والثاني بالعلم انما الموجود فيه شيء واحد مكتنف بالعوارض الذهنية وهو المسمى بالعلم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه مرتبة الشيء من حيث هو هو ويسميه المعلوم بالذات وبالجملة ليس في الذهن في الحقيقة الا العلم فكيف يترتب المعلوم على النظر بالذات هذا قول لا يعبأ به انما المترتب هو العلم ولذلك ترى انهم يقسمون العلم الى التصور والتصديق ثم يقسمونهما الى البديهي والنظري **قوله** على تقدير وجوديتهما بان يفسر النظري بما يحصل من النظر والبديهي بما يحصل باحدى الطرق الستة المتعارفة في بحث الصناعات من الاوليات والحسيات والوجدانيات والمتواترات والتجربيات والقضايا التي قياساتها معها **قوله** وهي البداهة فيكون معنى البداهة عدم حصوله بالنظر عما من شانه ان يحصل به النظر حصوله به **قوله** وفي الحضوري والقديم الخ تحريره ان الحضوري مطلقا حادثا كان او قديما والحصولي القديم لا يتصفان بالنظرية واذا لم يتصفا بها لم يتصفا بالبداهة اما عدم اتصافهما بالنظرية فلان المترتب على النظر يقتضي الحصول بعد النظر والحصول ينافي الحضور والحدوث ينافي القدم واما عدم اتصافهما بالبداهة فلانه لو اتصفا بها لاتصفا بالنظرية كما مر واذ ليس فليس فظهر انهما لا يتصفان بالنظرية والبداهة كليهما وذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر ان معنى قوله لا يتصور لا يمكن وجوده اذ لا حجر في التصورات فان قلت قد ذهب السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيرها فرارا عن اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص الى ان النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا لا يمكن التضاد ولا العدم والملكة بينهما كما لا يمكن الايجاب والسلب والتضايف اذ من شرط التضاد امكان التوارد من الجانبين ومن شرط العدم والملكة امكانه من جانب الوجودي ومن المستحيل ان يكون الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله عليه وح فلا يصح الاستدلال المذكور لاستبعاد تجويز اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة قلت المحشي شديد الفرار عن مخالفة الجمهور ومذهب السيد المحقق المذكور مخالف لهم فلم يعبأ به على ان المذهب المذكور في نفسه ايضا غير صحيح كما ذكرته في التعليق العجيب **قوله** الذي هو مجموع الا ستقالين المتدرجين هذا هو مذهب القدماء

١٥١ اي مولانا محمد حسن قرابلغي تلميذ مولانا جلال الدين الشيرازي منه مد ظله

ويقابله الحدس كما صرح به المحقق الطوسي[1] في شرح الاشارات والمتأخرون فقد اصطلحوا على ان النظر ترتيب امور معلومة ليتأدى الى مجهول وقد نقم عليه بما قد بسطت في المبسوطات ولولا غرابة المقام لاتيت بها **قوله** لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم قال في المنهية الاتصاف بالنظرية لازم للاتصاف بالبداهة انتهت **قوله** ويتجه عليه آه توضيحه انا لا نسلم اشتراط التوارد من الجانبين في التضاد دون جانب واحد في العدم والملكة على المحل الخاص لانهم قد صرحوا ان الصلوح المعتبر في العدم والملكة اعم من ان يكون على بحسب النوع كالعمى للاكمه فان الاكمه قابل للبصر بحسب نوعه وهو الانسان وان لم يكن قابلا بحسب شخصه او بحسب الجنس القريب كالعمى للعقرب فانه قابل للبصر بسبب الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل لها لا بحسب الشخص فلم لا يجوز ان يكون مطلق العلم جنسا للحضوري والحصولي وهو صالح للحصول بالنظر البتة ويشهد له اتصاف الحصولي الحادث به فلو لم يكن المطلق صالحا للنظرية لم يتصف الحادث بها ايضا فهو يصدق على الحصولي القديم والحضوري انهما صالحان للحصول بالنظر فيصدق عليهما التعريف البديهي اي ما لا يحصل بالنظر وشانه ان يحصل به فلا يصح قولهم لا يمكن اتصافهما بها باعتبار جنسهما الذي هو العلم مطلقا هذا واجيب عنه بجوابين الاول ما قرره بحر العلوم[2] نور الله مرقده ان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في التقابل صلوح النوع او الجنس في ضمن ذلك الشخص الموصوف بالعدم لا ان يمكن الاتصاف به في ضمن شيء آخر الا ترى بانه لا يتصف الحجر بالسكون الارادي مع امكان اتصاف الجسم الذي هو جنسه به في ضمن الحيوان وكذا المفارقات لا تتصف بالسكون الارادي وان امكن اتصاف الجوهر الذي هو جنسها في ضمن الجسم فالذي لا بد منه في تقابل العدم والملكة استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم للملكة بخصوصه سواء كان هذا الاستعداد له بالذات او لنوعه او لجنسه في ضمنه وههنا القديم لا اتصاف له بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد نوعه ولا من جهة استعداد جنسه وكذا في الحضوري لان المتوقف على النظر من العوارض الاولية للحادث فلا يتصف به العلم الا بعد الاتصاف بالحدوث الثاني انا لا نسلم ان العلم المطلق جنس للاقسام بل هو عرض عام كيف لا وهو مقول على الحضوري وهو حقائق مختلفة وعلى الحصولي وهو حقيقة اخرى والمحمول على الحقائق المختلفة لا يكون الا عرضا عاما وكلاهما مخدوش اما الاول فلانه مبني على ان المعتبر في هذا التقابل صلوح محل العدمي للملكة سواء كان بنفسه او بجنسه او بنوعه وليس كذلك بل المعتبر صلوح محله بشخصه او صلوح جنسه او نوعه الا ترى انهم مثلوا بالعمى للاكمه وقالوا انه قابل للبصر بحسب النوع وهو الانسان وان لم يكن قابلا شخصا وبالعمى للعقرب وقالوا انه قابل للبصر بحسب جنسه وهو الحيوان لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وظاهر ان الاكمه والعقرب لا استعداد فيهما للبصر وانما يتصف الانسان والحيوان به في ضمن اشخاص اخر لا في ضمن هذا الشخص فكذلك نقول الحضوري والحصولي القديم وان لم يكن فيهما استعداد الحصول بالنظر بحسب الذات لكن لجنسه استعداد له فيكفي هذا القدر واما الفرق بان الحصول بالنظر من العوارض الاولية للحادث فلا استعداد له في القديم والحضوري اصلا بخلاف الاكمه والعقرب فان فيهما استعداد له فلا ينفع لان كون الحصول بالنظر من العوارض الاولية للحادث اول الكلام لا يسلمه الخصم ومن يقول باعتبار صلوح الشخص او النوع او الجنس لا يستنكف عن القول بالاتصاف الحجر والمفارقات بالسكون وقد مثل شارح حكمة العين الصلوح بحسب الجنس البعيد بقوله كالبصر للجدار فان الجدار قابل للبصر لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه القريب بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم انتهى ومن المعلوم ان صلوح الجسم في ضمن الجدار للبصر اصلا فعلم قطعا انهم لا يعتبرون صلوح النوع والجنس في ضمن ذلك الشخص خاصة وتصريحاتهم في ذلك اكثر من ان تحصى واما الثاني[3] فلما ذكره المحشي بقوله لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع وحاصله ان المعترض مانع فالايراد عليه بمنع كونه جنسا منع على منع فلا يسمع لانه ينبئ عن غفلة المحشي عن لفظ لا يجوز الداخل على السند

[1] اي نصير الدين الطوسي ١٢ منه عفي عنه

[2] اي مولانا عبد العلي نور الله مرقده منه عفي عنه

[3] فالقول بانه ورود ما ذكره المحشي ظاهر على التقرير المذكور كما صدر عن بعض الناظرين لا ينبغي ان يصغي اليه ١٢ مولوي حافظ الله داد عفا عنه

والقول بعرضيته لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع ١٢ غلام [illegible]

فهو منع على السند لا على المنع بلى لان الكلام مبنى على المسلمات وبهم قد صرحوا بان العلم منقسم الى قسمين وادعى فيه بعضهم البداهة فلا يصلح هذا الجواب عن جانبهم واجاب بعضهم عن اصل الاشكال بان الكلام فى العدم والملكة المشهوريين فى فيه فشرطا كون المحل الخاص المتصف بالعدم صالحا للاتصاف بالوجودى لا فى العدم والملكة الحقيقيين الذى يشترط فيه اتصاف المحل مطلقا وهذا قاطع الاشكال لو وجد ما يدل على الفرق بين العدم والملكة الحقيقى وبين العدم والملكة المشهورى فى هذا الحكم فى كلامهم واذ ليس فليس فظهر انه لا ينظر للقول بعدم اتصاف الحصولى القديم والحضورى بالبداهة والنظرية كليهما وجه وجيه فالتحقيق الذى يخطر بالبال هو القول باتصافهما بالبداهة وان لم يتصفا بالنظرية فاحفظ فانه وان كان مخالفا للجمهور لكن لا التقليد فى الباطل فتدبر **قوله** على ان عدمية النظرية آه يعنى انه يمكن ان تفسير النظرية بعدم امكان حصوله بدون النظر عما من شانه ان يحصل بدونه فتكون عدمية والبداهة بامكان حصوله بدون النظر فتكون وجودية واللازم حينئذ ليس الا اتصاف محل النظرى بالبداهة لا اتصاف محل البديهى بالنظرية فيصح اتصاف الحصولى القديم والحضورى بالبداهة حينئذ **قوله** وفيه ما فيه اشارة الى ما فيه من الوهن لان الكلام على مذهب الجمهور وهم لا يفسرون بهذين التفسيرين هو لا هذا ما فسر الصدر الشيرازى النظرى بالاضرورى تعقبه المحقق الدوانى فى حواشى شرح المطالع الجديدة بان للنظرى والضرورى معنى معينا بحسب الاصطلاح وهو ما يتوقف على النظر وما لا يتوقف عليه فليس الخيار لك ان تغيرهما الى ما شئت انتهى على ان نفى النفى اثبات فيئول الامر الى ما ذكرنا سابقا **قوله** ولا فقد يطلق على انتقاش النفس آه لم يقم ان العلم هو قبول النفس للصورة والباعث عليه ما اراد انه لا بد عند حصول الصورة من تاثر النفس بصورة المعلوم فليكن هو سبب الانكشاف وهذا القول فى غاية السخافة كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فتفطن **قوله** كما هو مذهب من يقول آه لعل عدهم العلم من مقولة الانفعال مسامحة والا فهو ليس من مقولة الانفعال حقيقة لاعتبار التاثر التجددى فى المقولة وعدمه ههنا **قوله** مبنى الخلاف آه اشارة الى ان هذا النزاع ليس لفظيا بل هو نزاع راجع الى المعنى لانهم اتفقوا باجمعهم على ان مورد القسمة ههنا ليس الا ما هو العلم حقيقة ثم اختلفوا فى تعيين مصداقه بل هو الصورة او الحصول او غير ذلك وهذا كاختلافهم فى المكان انه سطح او بعد بعد اتفاقهم على الامارات الاربعة للمكان نسبة الجسم اليه بلفظة فى وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين فى موضع واحد واختلافه بالجهات فليس النزاع هناك ايضا لفظيا اشار اليه العلامة الشيرازى فى شرح هداية الحكمة **قوله** ومال البعض الافاضل الى الثانى المراد به السيد باقر داماد حيث قال فى بعض تصنيفاته ما حاصله ان مورد القسمة هو العلم الحصولى بمعنى حصول الصورة لان الحصول مبدأ والحاصلة مشتق منه والمبدأ اولى واقدم وايضا الغرض المقصود من تحصيل العلوم حصولها ولا يخفى على من له ادنى لب انه كلام خال عن التحصيل اما قرع سمعه ان المعانى المصدرية انتزاعية لا وجود لها فى الخارج ولا فى الذهن قبل الموصوف به فكيف يكون الحصول اقدم وجودا من الحاصلة نعم للحصول تقدم ذاتى على الحاصلة باعتبار ان الاول مبدأ والثانى مشتق لكنه من الاحكام اللفظية لا يبتنى عليه الدقائق وكون الغرض من تحصيل العلوم حصولها ممنوع انما الغرض ما به الانكشاف وهو الصورة الحاصلة **قوله** والعلامة جمع بينهما عبارته فى درة التاج هكذا علم كه عبارت ست از حصول شى در ذهن يا از حاضر در ذهن چه علم را ادراك و بر مدرك هر دو اطلاق كنند بر دو گونه است يا مجرد باشد از تصديق و تكذيب و آنرا تصور ساذج خوانند و يا مقارن يكى از ينها باشد آنرا تصور مع التصديق خوانند **قوله** كما جمع العلامة القوشجى بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها هذا بهتان عظيم تبع فيه السيد المحقق حيث فهم تبعا للصدر الشيرازى ان كلام القوشجى يدل على الجمع بين المذهبين واشتهر هذا الامر عند العوام الذين هم كالانعام حتى سار القوشجى ضرب المثل وفى الحقيقة هو برى من ذلك كما حققته۔

اى مولانا صدر الدين الشيرازى منه مد ظله

اى مولانا جلال الدين الدوانى رح ١٢ منه مد ظله

فان العلم انما هو به الانكشاف ... ليس الا الصورة الحاصلة لا الانفعال النفس وان كان حصول الصورة لا يكون بدون التاثر ١٢ منه مد ظله

اى مولانا صدر الدين الشيرازى تلميذ العلامة ١٢ منه مد ظله

فى التعليق العجيب وہذا المقام وان كان غريبا لكن لا بد من نبذ من التفصيل فاستمع ان العلامة القوشجي حقق فى شرح التجريد ان الموجود
فى الذهن امران احدهما المفهوم الكلى للمعلوم الحاصل فى الذهن والآخر كيفية نفسانية وهو جزئى وعلم بهذا المفهوم وجعله دافعا للاشكال
المشهور فى كون العلم من مقولة الكيف حيث قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها
فى الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد فى الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود فى الذهن وهو معلوم وكلى وجوهر اعنى
مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وثانيهما موجود فى الخارج وهو علم وجزئى وعرض فعلى طريقة
القائلين بالشبح والمثال الموجود فى الذهن هو مفهوم الحيوان الذى شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده فى الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله
فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم والموجود فى الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصى الموجود فى الخارج فهو جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية
وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها فى الذهن فيشكل ان الموجود فى الخارج الذى هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية
ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود فى الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل فى الذهن
فمع يقوم فى الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية فهو الموجود فى الخارج واما
الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم انتهت عبارته فظن الصدر[1] الشيرازى انه جمع بين المذهبين حيث قال فى حاشيته القديمة نحن
نقول هذا بالحقيقة جمع بين حصول نفس الماهية وشبحها فى الاذهان وهو ان اثبات ذلك خرط القتاد بل الظاهر من كلام القدماء ان هيئة الاشياء فى الاذهان لم يصدر عنها الآثار التى تكون مطابقة
لما يصدر عنه الآثار اطلقوا عليها الشبح والمثال لا ان هناك مذهبين انتهى وتبعه من تقلد بقلادة التقليد والتحقيق انه غلط فاحش لان الشبح عند
القائلين به هو الموجود الذهنى المغاير بالحقيقة للمعلوم المشاكل له فى الصفات وعنده الموجود الذهنى هو المعلوم والعلم هو الكيفية النفسانية
وليست بمشاكلة له فى الصفات والعوارض فكيف تكون شبحا له فالقول بانه جمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها
لا صحة له واورد المحقق الدوانى[2] فى حواشيه القديمة على القوشجى بان هذا القائم فى الذهن الذى عبر عنه بالكيفية النفسانية ان كان مغايرا
للمعلوم كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه عاد الاشكال بان ما هو متحد مع الجوهر فى الماهية لا يكون
كيفا بالحقيقة انتهى ورده الصدر المعاصر له فى حواشيه الجديدة بانا لا نسلم ان القائم فى الذهن ان كان مغايرا للمعلوم بالماهية فهو بعينه
قول بالشبح والمثال فان حصول ماهية الشئ فى الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيه الى ماهية اخرى حتى كان شئ واحد اذا وجد
فى الخارج كان ماهية معينة واذا وجد فى الذهن كان ماهية اخرى بخلاف الشبح فانه ليس ذلك الشئ بل مثاله حتى اذا فرض وجود ذلك الشئ
فى الذهن لم يكن عين الشبح ولو فرض وجود الشبح فى الخارج لم يكن عين الشئ فافترقا ويعلم من هذا ان الامر الحاصل فى الذهن المغاير بالماهية
للمعلوم هو نفس هذا المعلوم فانه فى الخارج ماهية وفى الذهن ماهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر مغاير للمعلوم كما توهمه انتهى
وحاصله انا نختار الشق الاول من الشقين اللذين اوردهما الدوانى يعنى ان هذا الامر القائم مغاير للمعلوم ونقول انه ليس قولا بالشبح والمثال
كما توهمه الدوانى فان الشبح والمثال يكون مغايرا للمعلوم بالماهية بحيث لو وجدا فى ظرف واحد لم يكن احدهما عين الآخر وههنا ليس كذلك
فان نفس الشئ اذا كان فى الخارج يكون موجودا فيه وجوهرا واذا وجد فى الذهن ينقلب الى ماهية اخرى تكون من الكيف فيندفع به الاشكال المشهور
انه يلزم كون شئ واحد جوهرا وكيفا وهذا مبنى على ما اختاره فى حواشيه القديمة وحققه فى حواشيه الجديدة على شرح المطالع بما لا مزيد عليه من
ان ذوات الاشياء تابعة لوجودها وان الماهية تنقلب اذا وجدت فى الذهن فالانسان مثلا جوهر باعتبار وجوده فى الخارج وعرض اذا وجد

[1] اى مولانا صدر الدين الشيرازى معاصر الدوانى ١٢ منه مد ظله
[2] اى مولانا جلال الدين الدوانى ١٢ منه مد ظله

في الذهن لانقلابه اليه بانقلاب ظرف الوجود وهذا ليس قولا بالشبح البتة وانت تعلم ان هذا الكلام منه مع قطع النظر عما يرد على الاعتذار به من القول بالانقلاب كما بسطه الدواني في حواشي شرح المطالع مخدوش اما اولا فبانه مخالف لما قاله في حواشيه القديمة كما نقلنا منه انه جمع بين المذهبين فهناك آه من كونه جمعا بين المذهبين وههنا انكر دلالته على الشبح وجعل هذا الاندفاع ظاهرا واما ثانيا فلان هذا الكلام منه اما ان يكون من جانب شارح التجريد او من نفسه على الثاني لا خطاب معه فان الدواني يعترض على الشارح لا عليه حتى يدفعه بما افاده وعلى الاول فهو جهل مركب لان شارح التجريد بل كل متامل لا يتفوه بمذهب الانقلاب الذي هو مختار هذا الصدر وليس هذا مذهب الشارح فيلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله واما ثالثا فبانه لا يعلم ما الامر المشترك الذي يقال بانه تارة يكون جوهرا وتارة يكون عرضا والفطرة السليمة تابى عن القول بشبه الا بهذا التكلف فالجملة لا يندفع ايراد الدواني على القوشجي بهذا الكلام اصلا بل هو مدفوع بما ذكرنا من التحقيق وتقريره انا نختار الشق الاول وهو ان القائم بالذهن مغاير للمعلوم وقوله هذا بعينه قول بالشبح غير مسلم فان القائلين بالمثال يقولون بمشاكلته للمعلوم والقوشجي لا يقول بها فاين هذا من ذاك فظهر انه لا يرد على القوشجي ما اورده هذان المحققان اصلا وتلخيص تحقيقه ان في الذهن يحصل امران الاول الماهية بنفسها وهو كلي وجوهر مثلا والثاني الكيفية النفسانية المغايرة له الغير المشاكلة له وهي علم وكيف فيندفع به الاشكال المذكور قطعا وليس هذا مبنيا على القول بالشبح ولا على انقلاب الماهية بانقلاب الوجود نعم لو طولب القوشجي بايراد الدليل على اثبات هذا الامر المغاير للمعلوم الغير المشاكل له في الصفات الذي هو علم وعرض من مقولة الكيف او غيرها لم يكن عنده طريق سوى الاحالة الى البداهة وهذا كما ان السيد المحقق بالغ في جميع تصانيفه في اثبات الحالة الادراكية سوى الصورة العلمية وافتخر به ومع ذلك فليس عنده دليل شاف يسكت المناظر سوى الحوالة الى الوجدان فتدبر قوله فعليه ما فيه اشارة الى ان العلم ليس مشتركا لفظيا بين حصول الصورة والصورة الحاصلة بل العلم عنده ايضا معنى واحد وهو ما به الانكشاف وكل منهما مصداق له فهو مشترك معنوي قوله المراد بالاول آه دفع لما اورد على السيد المحقق بان المذكور في الحاشية اولا هو الصورة الحاصلة وثانيا حصول الصورة فكيف يصح قوله في المنهية الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف بان الاول ذكرا وان كان هو الصورة لكن الاول رتبة هو الحصول فان الحصول مشتق منه والحاصلة مشتق وظاهر ان المبدأ يتقدم من المشتق فالمراد بالاول في المنهية والثاني الاول والثاني رتبة فيصح الكلام بلا مرية وتعقبه الفاضل اللبكني[1] بانه على هذا يكون معنى قوله الجمهور على ان مورد القسمة هو الاول ان الجمهور على ان المقسم هو حصول الصورة ومعنى قوله ومن الافاضل من ذهب الى الثاني انه ذهب الى ان المقسم هو الصورة الحاصلة ويكون قوله اقول آه ردا لكون المقسم هو الصورة الحاصلة ولا يخفى على من له ادنى فهم انه لم يقل المحشي ان الاول ايضا وقع في هذه الحاشية فالمراد به الاول بالرتبة وان الثاني ايضا وقع يكون المراد به الثاني رتبة بل غرضه ان الاول والثاني الواقعين في المنهية يراد بهما الاول والثاني بالرتبة فلا يلزم منه ان يكون هو مرادا بالاول والثاني الواقعين في الحاشية بعد ذلك حتى يلزم ما الزمه نعم يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا من ان كون الحصول مبدأ والحاصلة مشتقا منه المستلزم لتقدمه عليه من الاحكام اللفظية وفي الحقيقة الحصول متاخر وجودا عن الحاصلة لانه معنى انتزاعي والانتزاعيات متاخرة الوجود عن موصوفاتها فارادة الاول والثاني رتبة لا تنفع وهذا هو تفصيل ما نقل عن المحشي تحت قوله الآتي فافهم فيه اشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري متقدما تحققا ورتبة لان المعاني المصدرية والانتزاعيات لا تتحقق الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى والحق ان تقديم الاول على الثاني من اقلام الناسخين والسيد المحقق بريء عن ذلك وللمحشي ههنا

وفيما فيه قوله في الحاشية الاول علم آه ... المراد ... الاول تحققا ... والثاني ... عما ... [illegible]

[1] اى المولوى عماد الدين اللبكني ١٢ منه مد ظله

كلات اخر لا نضيع الوقت بذكرها وقد ذكرت بنذا منها في تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى **قوله** الظن فوم آه قد يقال الظن عبارة عن
اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل المحشي وهو باطل لانه لم يعتقد بهذا المذهب راجحا واما من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا المذهب
عند اصحابه مجزوم به وجوابه ان الظن قد يطلق على ما يقابل اليقين ايضا كما صرح به المصنف في المحاكمات وهو المراد ههنا **قوله** والسر ورده شبهة آه
قد منيه عليه بان الحصول معنى مصدري مرادف للوجود وهو من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة كما صرح به
رئيس الصناعة في الشفاء والانتقاش مصدر انتزاعي لا يمكن ان يكون منشأ للانكشاف فتعين ان يكون هو الصورة **قوله** ومن مقولة
الكيف هذا هو المشهور بين الجمهور والايراد عليه بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور الجواهر جواهر وصور الاعراض
اعراض فالقول بان العلم من مقولة الكيف جزما غير صحيح مدفوع بما ذكره رئيس الصناعة في الهيات الشفاء من ان الجوهر ماهية اذا وجدت
في الخارج يكون لا في موضوع سواء كان في موضوع عند وجوده في الذهن اولا فهو اي العلم كيف باعتبار وجوده الذهني جوهر بمعنى انها
اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع فلا تنافي بين كونه عرضا وبين كونه جوهرا ومن ههنا يظهر ان الشيء كما يوجد في الخارج موجود في الذهن
ايضا في ضمن الصور لا انه ينقلب الى امر آخر كما اختاره الصدر الشيرازي وان شئت تفصيل هذا المبحث فارجع الى حواشي المتعلقة
بالحاشية الجلالية المتعلقة بالتهذيب **قوله** بل يمكن ان يستدل عليه آه هذا الدليل ذكره المصنف في منهيات شرح المطالع
واورد عليه بان معنى المطابقة في العلم ليس هو المطابقة في الصور المحسوسة وهو ظاهر بل معنى مطابقة العلم المعلوم انه الذي انكشف به على
النفس لا خفاء في ان المطابقة بهذا المعنى يصح ان يوصف بها الانفعال والاضافة ايضا لو كان العلم احدهما واجاب عنه الصدر
الشيرازي في حواشيه بانه ليس معنى المطابقة ما توهمه بل معناه موافقة للواقع كما يستفاد من كلام المحقق الطوسي في شرح
الاشارات حيث قال من اعتراضات الفاضل الشارح ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت
مطابقة فلا بد من امر خارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وجوابه ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج
هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة هي الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك
بمعنى الاضافة علما ولا جهلا ورده المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع ايضا بان ما ذكره غير حاسم لمادة الشبهة لان للمورد ان يعود
ويقول ما معنى المطابقة للواقع ان كان معناه مناسبة مخصوصة بسببها ينكشف الواقع على النفس فذلك يتصور في الاضافة
ايضا وان كان معناه المناسبة التي تجري بين الصور المحسوسة فلا نسلم انه متصف بالموافقة بهذا المعنى وان كان معناه
كونه بعينه هو الامر الموجود في الخارج كما يقتضيه سياق ما نقله من شرح الاشارات فبعد تسليم امتناع وجودها يلزم ان لا يكون العلم
بالاضافات علما ولا جهلا على ان المطابقة بهذا المعنى انما تصح على مذهب من يقول بوجود الاشياء بانفسها لا على القول بالشبح
والمثال وكون الكيف حقيقة انما يتمشى على هذا المذهب لا على الاول وان كان معناه امرا آخر فليبين حتى يتكلم عليه فالوجه
ان تفسر المطابقة بالمحاكات وهي شاملة للمذهبين وجارية في الاضافة ايضا ثم تصدى لدفعه ذلك الصدر في حواشيه الجديدة
بانا اردنا بها كونها لو وجد بوجود الخارج لكان عين ما هو مطابق له وبالعكس والحاصل ان العلم ان كان له مطابق كذلك كان علما
والا لكان جهلا وليس للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كذلك لامتناع وجوده الخارجي انتهى اقول لا يخفى على المتوقد انه لا ينفع
فان للمورد ان يعود ويقول المطابقة بهذا المعنى لا نسلم انها ضرورية في العلم حتى يلزم كون الاضافة جهلا واي دليل على اعتبار هذا المعنى

(1) اي الشيخ ابو علي بن سينا ۱۲ منه مد ظله
(2) اي الشيخ ابو علي بن سينا ۱۲ منه مد ظله
(3) اي مولانا صدر الدين الشيرازي ۱۲ منه مد ظله
(4) اي مولانا صدر الدين الشيرازي ۱۲ منه مد ظله
(5) اي مولانا نصير الدين الطوسي ۱۲ منه مد ظله
(6) اي مولانا فخر الدين الرازي ۱۲ منه مد ظله
(7) اي مولانا جلال الدين الدواني ۱۲ منه مد ظله

فظهر ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يخلو عن شيء البتة وفيه تفصيل آخر ذكرته في تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل
فارجع اليه قوله وهذا كما ان آه قال في الحاشية اي اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة بمعنى ما به الانكشاف وعلى حصول الصورة
بالمصدري كما ان مطلق العلم آه قوله فلا يتوهم ما يتوهم قال في الحاشية دفع لما توهمه المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم
الناسخ انتهى قال اقول على هذا التقدير مقصوده ابطال راي بعض الافاضل من ان المقسم للتصور والتصديق هو المعنى المصدري وجزء من
راي العلامة الشيرازي فانه ذهب الى انقسام كل من الحصول والحاصل اليهما وتقريره انه لما كان المقسم الحصول المصدري يلزم ان يكون
بين التصور والتصديق اتحاد نوعي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه اللزوم فما بينه بقوله لان حصول الصورة آه وتحريره ان الحصول
والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة فالحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني فيكون التصور والتصديق على هذا التقدير فردين
للوجود الذهني وقد تقرر في مبحث الامور العامة ان الوجود حقيقة واحدة نوعية وان افراده افراد حصصية لا غير وان الكلي بالقياس
الى حصصه نوع فيكون الحصول الذهني نوعا لفرديه التصور والتصديق فيلزم اتحادهما نوعا وذلك ما اردناه واما بطلان اللازم
فلانهم قد صرحوا بان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك وسياتي في شرح قول المصنف ودرايتها الخ وبه صرح ذلك
الفاضل ايضا حيث قال في بحث الجعل من الافق المبين اليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك يختلفان
بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط انتهى فتبين من هذا البيان ان التصور والتصديق لا يمكن ان يكونا قسمين للعلم بالمعنى المصدري
بل هما قسمان للعلم بمعنى الصورة الحاصلة هذا وانت تعلم انه لا وجه لتخصيص السيد المحقق هذا القول بلزوم الاتحاد منه فانه يلزم على التقدير
كون المقسم هو الصورة ايضا على القائلين بحصول الاشياء بانفسها بان يقال لو تصور التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم مع المعلوم
مع انكم قلتم انهما تختلفان نوعا وبوجه آخر لو تعلق التصور بما تعلق به التصديق لزم اتحادهما وهذه الشبهة دقيقة ولها اجوبة كلها واهية
كما فصلتها في التعليق العجيب والظاهر ان التخصيص ليس لعدم الورود على المذهب الاول بل الشبهة الواردة على المذهب الاول لما كانت
مشهورة تركها وذكر الشبهة من عند نفسه على القول الثاني وقال بعض الناظرين لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق
على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لان تفسير العلم بالصورة اذ لو فسر العلم
بالصورة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن
الحصول انما لزم من القول بكون العلم عبارة عنه ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم فيه متحدين انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مساس
ان اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول ايضا لم يلزم منه فقط بل بانضمام مقدمات لكون افراد المصادر حصصية وكون الكلي نوعا
وغيرهما فلو فسر العلم به وارتكب عدم حصصية افراد الوجود المصدري او عدم كون المصادر انواعا لها لا يلزم ذلك وبالجملة كما ان الاتحاد
على تقدير تفسير العلم بالصورة لا يلزم بمجرده بل بانضمام مقدمة خارجية كذلك لا يلزم على تقدير تفسير العلم بالحصول ايضا بمجرده بل
بمقدمات خارجية وكما ان المقدمة الخارجية هناك مسلمة للجمهور كذلك المقدمات الخارجية ههنا فما وجه الفرق والتخصيص فالصواب
في وجه ما ذكرناه ثم قال ذلك الناظر نعم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة
عن الصورة موجودة بوجودها كما ينطق به كلامه فيما بعد لان الانتزاعي لا حقيقة له الا ما حصل في العقل ولا فرد له سوى الحصة اقول
هذا فرية بلا مرية فان مخترعي الحالة الادراكية لا يقولون بانتزاعيتها وعبارات السيد المحقق في جميع تصانيفه دالة على انها

وصف انضامي يحصل بعد حصول الصورة فافهم **قوله** فيكون فردا آه جعل المحشي قول السيد المحقق لان حصول الصورة ليس الا الوجود
الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية محمولا على دليلين مستقلين حيث قال في المنهية المعلقة على قوله وايضا افراد
الوجود آه هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول فظهر ان عبارة المحشي مشتمل على
دليلين الاول قوله ان حصول الصورة آه والثاني قوله وافراده افراد حصصية انتهت فاحتاج الى التكلف المؤدي الى التعسف تقرير
الدليل الاول ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني فهو فرد لمطلق الوجود كالوجود الخارجي والوجود حقيقة واحدة ونوع حقيقي
وافراد النوع الحقيقي كالوجود ههنا سواء كانت اولية كالوجود الذهني او ثانوية كالتصور والتصديق حصصية كانت كافراد الوجود
ونحوه او غير حصصية لا بد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يكن النوع تمام ماهية افراده فاذن التصور والتصديق كلاهما متحدان نوعا
وهو خلاف ما تقرر في موضعه انهما مختلفان نوعا هذا ولا يخفى على الفطن الذكي ما في هذا الدليل فانا لا نسلم كون الوجود حقيقة واحدة
حتى تكون افراده متحدة نوعا ولو ضم معه كون افراده حصصية لم يبق دليلا مستقلا بل صار المجموع دليلا واحدا والتلخيص
ان كون الوجود حقيقة واحدة لا يثبت الا اذا ضم معه كون افراده حصصية مع المقدمات التي ذكرناها في الدليل الثاني فيصير الكل
دليلا واحدا وعله لا يخفى وتحرير الدليل الثاني ان افراد الوجود حصصية كما صرح به والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقيقة فيما بينها
ومع طبيعتها لانهم صرحوا ان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه فح يكون التصور والتصديق متحدي الحقيقة هذا خلف وانت تعلم
انه ايضا لا يتم ما لم ينضم به كون الحصول هو الوجود وبعد انضمامه يصير الكل دليلا واحدا **قوله** قال الاستاذ مد الله ظله اي في
تعليقاته على شرح السلم للاستاذه مولانا حمد الله السنديلي قوله قد اضطربت الاقوال في شانها آه اعلم اولا ان الكلي قد يؤخذ
من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق والكلي الطبعي وقد يؤخذ معهما بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا
اي مجموع الامور الثلثة ويقال له الفرد وقد يؤخذ مع التقييد دون القيد ويقال لها الحصة ولا وجود لها في الخارج لجزئية التقييد الذي
هو امر نسبي فيها واما الاول ففي وجوده اختلاف كثير بين الحكماء ليس هذا موضع تحقيقه وقد يؤخذ معها بحيث يكون كل من التقييد والقيد
خارجا عن المعنون والملحوظ داخلا في العنوان واللحاظ ويقال له الشخص عند المتاخرين فليس بينه وبين الكليات عندهم تغاير الا تغاير
اعتباري ومن ثم تراهم يقولون بجريان احكام المخصوص على الكلي من حيث هو هو وعند المتقدمين واكثر المتاخرين الشخص عبارة عن
الكلي مع القيد اي التشخص والتقييد خارج عنه والا لزم عدم وجوده في الخارج فظهر بهذا ان الشخص والحصة والفرد بهذه المعاني
المصطلحة متقابلة لا يصدق احدها على الآخر وقد يطلق الفرد على الشخص وهو المراد في قولهم الكلي ان كان تمام ماهية افراده فهو نوع
وان كان جزءه فان كان تمام المشترك بين الماهية وشيء آخر فهو الجنس والا فهو فصل وان كان خارجا عن تمام ماهية افراده فخاصة
ان اختص بحقيقة واحدة وعرض عام ان لم يختص بها وكذا قد يطلق الحصة ايضا على الشخص وثانيا انهم قالوا كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه
نوع حقيقي لما فصل للتنافي بينه وبين تفسيرهم الحصة بالطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك
لان كون الطبيعة نوعا بالنسبة الى حصصها يدل على ان بين الحصص والطبائع تغاير اعتباري كما بين الاشخاص والطبائع عند بعض
المتاخرين لان معنى النوع ماهية مقولة على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وبعبارة اخرى النوع ما يكون تمام ماهية افراده فلا بد
ان تكون الاشخاص المندرجة تحته متفقة في الحقيقة والا لم يبق النوع نوعا بل جنسا هذا خلف والتفسير المذكور نص في التغاير الحقيقي

بين الطبيعة والحصة وكذا بين الحصص لانها عبارة عن مجموع المقيد والتقييد ولا ريب في ان مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي مغاير لنفس الطبيعة وثانيها مع دفع
هذا الاضطراب بوجوه منها ان الحصة قد تطلق على الشخص ايضا كما عرفت فالمراد بالحصة في قولهم هذا هو هذا المعنى فيكون المعنى كل كلي فهو بالنسبة
الى اشخاصه نوع وهذا صحيح لا غبار عليه وهذا التوجيه احسن لولا مخالفته لبعض كلماتهم فانهم صرحوا بانه لا فرد للوجود وغيره من المعاني
المصدرية غير الحصص الاعتبارية وحققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وان الوجود نوع بالنسبة الى افراده الحصصية فهو صريح
في ان المراد بالحصة في هذا الحكم غير ما يراد من الشخص ومنها ما قيل لا نعني باتحاد الحصص نوعا الا ان الطبيعة الواحدة متفقة فيها بعد حذف
المخصصات والتقييدات وهو ظاهر كما في نوعية الماهية بالنسبة الى الافراد الشخصية على رأي المتقدمين القائلين بجزئية التشخص للشخص
وانت تعلم ما فيه من السخافة فانهم فسروا النوع بما يكون تمام ماهية افراده فارادة هذا المعنى من النوعية لا يطابق تعريفهم وذكروا هذه القاعدة
في بحث النوع الحقيقي فهو شاهد عدل على انهم لم يريدوا بالنوع في هذه الكلية الا المعنى الذي ذكر في ايساغوجي والظاهر ان الحكم بكونه نوعا
بالنسبة الى الاشخاص انما هو على تفسير الشخص بما ذكره المتاخرون واما على طريقة المتقدمين فكلا ومنها ما اختاره استاذ المحشي وسيجيء تحقيقه
قوله وهذا انما يستقيم الخ فانه لو كانت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد كانت الطبيعة جزءا لها لا تمام ماهيتها فلا يصح اطلاق النوعية
عليها **قوله** يدل دلالة ظاهرة على التغاير الحقيقي وذلك لان الحصة على هذا التقدير صارت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد لخروج
القيد ودخول التقييد في المعنون فيتغاير الطبيعة لان الجزء يغاير الكل لا يقال لو كان الجزء مغايرا للكل لما صح حمله عليه لان الحمل عبارة عن
اتحاد المتغايرين بنحو من الوجود مع انه يحمل الجزء كالجنس على الكل كالنوع لانا نقول قد صرح الشيخ الرئيس وغيره بان هذا في الاجزاء الذهنية
واما الاجزاء الخارجية فلا يحمل بعضها على بعض ولا على الكل الا ترى الى انه لا يحمل الدار على اللبنات ولا اللبنات على الدار ولهذا اخذوا
الجنس والفصل بشرط لا شيء لا يحمل احدهما على الآخر ولا شك ان كلا من الطبيعة والتقييد جزآن خارجيان للحصة على ذلك التقدير فلا يحملان
عليه والنوعية تقتضي الحمل **قوله** لانه مصرح بجزئية التقييد فلا يحمل الطبيعة على الحصة فلا يكون نوعا وما قال بعض الناظرين ان غاية ما
يقال على تقدير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد تؤخذ مبهمة بالقياس الى الحصص فتكون محمولة عليها وقد تؤخذ بشرط لا شيء فلا تحمل
كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط شيء انتهى ففيه ان الطبيعة مجردة لا يمكن حملها على مجموع الطبيعة والتقييد الذي
هو امر اضافي وان اخذت مبهمة لان الابهام لا يؤثر في رفع التغاير الحقيقي فتدبر **قوله** كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم آه قال استاذ
استاذ المحشي في شرح السلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد
خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة منها فكانت الحصة هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى فاعترض عليه
تلميذه يعني استاذ المحشي بان تفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير بقوله فكانت الحصة هي الطبيعة لا يظهر وجهه وهذا بناء على ما يتبادر
منه ويشيده المحشي كانه من ان الظاهر هو اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون
فان دخولها في المفهوم التعبيري مما لا شك فيه فكان معنى قوله واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا من المعنون
والتقييد من حيث هو تقييد داخلا في المعنون كانت حصة فلم يستقم التفريع بالتغاير الاعتباري على هذا التفسير قطعا لكن سياق كلام
شرح السلم يقتضي ان استاذ استاذ المحشي تبع صاحب الافق المبين وحمل هذه العبارة على خروج التقييد من المعنون ودخول القيد في العنوان
واتحاد التغاير الاعتباري بين الطبيعة والحصة فاستقام تفريعه عليه واندفع توهم استاذ المحشي لعدم الانطباق نعم لا تخلو عبارة شرح السلم عن ركاكة ظاهرة

قوله على ان الخ اعلم اولاً ان الجزء الذهني ههنا عبارة عما يكون محمولاً على الكل وعلى الجزء الآخر وبالعكس والجزء الخارجي ما لا يحمل على الآخر ولا على الكل فظاهر ان حمل احدهما على الآخر يستلزم حمل الآخر عليه فلا يتصور كون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا وثانيا انه لا يخلو اما ان يكون التقييد جزءاً ذهنيا او خارجيا لا سبيل الى الاول لانه يستلزم حمل التقييد على الجزء الآخر وهو الطبيعة وبالعكس وحمل كليهما على الكل وليس كذلك فان التقييد امر نسبي اضافي والطبيعة التي هي جزء آخر قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من مقولة الاضافة وقد تكون من مقولة اخرى فكيف يحمل احدهما على الآخر لاستحالة حمل احدى المقولتين على الاخرى ولا سبيل الى الثاني فانه يستلزم عدم امكان حمل كل من التقييد والطبيعة على الآخر وعلى الكل وهذا مخالف للنوعية فان مقتضى نوعية الطبيعة للحصص حملها عليها والتلخيص ان التقييد لو كان جزءاً فاما ان يكون كل منه ومن الطبيعة جزءاً ذهنيا او جزءاً خارجيا او يكون احدهما جزءاً ذهنيا والآخر خارجيا وكل من الشقوق باطلة فكذا كون التقييد جزءاً وبهذا ظهر فساد ما قال بعض الفضلاء انا نختار كون التقييد جزءاً ذهنيا لكن لا نسلم استلزامه لاتحاد التقييد مع الكلي وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الموجبة للاتحاد هي جزئية الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية بمعنى كون المفهوم الحاصل في الذهن جزءاً للمفهوم المركب من المفهومين او ثلثة فانا قد نتصور مفهوم زيد مع وصف الكتابة بحيث يجعل مجموع الموصوف والصفة مركبا واحدا واتحاد بعض الاجزاء مع بعض وحمله عليه منتف ههنا وجه الفساد ظاهر فان هذا الكلام مع كونه طويلا مبني على عدم فهم ما هو المراد ههنا من الجزء الذهني والجزء الخارجي قوله وايضا على تقدير عدم الدخول آه يعني لما كان التقييد داخلا في العنوان فقط خارجا عن المعنون في الحصة يلزم ان لا يكون بينها وبين الشخص على راي المتاخرين فرق لان الشخص عندهم هو هذا مع انهم قائلون بالتقابل بين الحصة والفرد والشخص واما القول بان بينهما فرقا آخر ايضا فان الشخص متشخص في الواقع من دون اعتبار العقل واما الحصة فهي عبارة عن الكلي المتخصص في الاعتبار ولا ريب في انه اعتباري كما ذكره بعض الناظرين لا يجدي نفعا لان الظاهر من عبارات المتاخرين وجود الفرق بينهما بحسب الحقيقة ولم يظهر آه قوله على راي المتاخرين واما عند المتقدمين فيظهر الفرق على هذا التقدير ايضا لان القيد عندهم داخل في الشخص وليس بداخل في الحصة اتفاقا قوله ويقال الدخول آه يعني ان المراد من قولهم بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا دخول التقييد في العنوان وخروج القيد من العنوان وهذا توجيه بارد لا يقبله الطبع السليم فانه تكلف عظيم قوله كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها اعلم ان ظاهر عبارات الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي وغيرهما من المتقدمين يدل على ان للقضية ثلثة اجزاء المحمول والموضوع والنسبة والسيد المحقق ذهب في حواشيه الآتية الى ان النسبة داخلة في مفهوم القضية وعنوانها لا في مصداقها وحقيقتها ومعنونها كما ان البصر داخل في مفهوم العمى لا في حقيقته وجعل متعلق التصديق الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا كلام في غاية التحقيق وقد سبقه الى ذلك المحقق الطوسي في الاساس حيث قال اجزاء القضية لا تزيد على اثنين لان موضع تعلق الصدق والكذب في القضية ليس الا واحدا وذلك الموضع هو موضع الربط والربط لا يوجد الا بين المحكوم عليه وبه فثبت منه ان الاجزاء الاولية للقضية لا تزيد على اثنين وبانضمام التاليف اليهما لا توجد هناك الا اشياء ثلثة لا اجزاء ثلثة كيف ولو كان ذلك الربط ايضا جزءاً لاحتاجت اجزاؤها الى ربط مستانف انتهى بمحصله وبعض الناظرين لما لم يتفطنه قال انه مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة مما يقتضي العقل الى بطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او قول صادق او كاذب والقضية في اصطلاحهم عبارة عن قول العقد الحكائي ولا ريب في ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة رابطة او لم يؤخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب

لعلامي المولوي حسين علي منه مد ظله

اي علي مولانا نصير الدين الطوسي منه مد ظله

مالم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ هما بلا اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة كما صرح المحقق الدوانی

فی حواشی شرح التجريد والحاصل ان النسبة مناط القضية ومدارها فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين انهم قد صرحوا بان القضية

الموجبة انما تصدق اذا طابقت الجهة للمادة واذا لم تطابق تكون كاذبة فلا بد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب

بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها فی الموجبة فلا بد من دخولها فی سائر القضايا ايضا فقد ظهر ان ما زعمه

الشارح سفسطة لا ينبغی ان يصغی اليها انتهى كلامه بعبارته اقول لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد ما فيه فان السيد المحقق لا يقول ان حقيقة

القضية الموضوع والمحمول فقط حتى يرد عليه انه لا يعقل كونهما حكايتين و يخالف ما صرحوا به انه لا بد للقضية من النسبة بل قال بعروض النسبة

لهما فلم يلزم عليه محذور واذا عرفت هذا ففی كلامه مواخذات اما اولا ففی قوله مع كونه منافيا لما صرح به الشيخ آه فان الذی يفهم من كلام الشيخ الرئيس

فی جميع تصانيفه انما هو انه لا بد للقضية من النسبة ولا تتم بدونها وهذا القدر لا ينافيه تحقيق المحشی فانه ايضا قائل بانه لا بد لتمام القضية من

النسبة لكنها ليست داخلة فی معنونها بل فی عنوانها فالقضية بعنوانها عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسبة الحاكية وبحقيقتها عبارة

عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة وان لم تدخل فی حقيقتها لكنه لا بد من اعتبار عروضها للموضوع والمحمول عنده ايضا

فای مخالفة بين تصريح الشيخ وهذا التحقيق بل يؤيده كلام الشيخ فی الشفا الرابطة انما يحتاج اليها لتدل على نسبة المحمول الى الموضوع انتهى

ولو سلمنا التخالف فنقول هی ليست جرحا لان السيد المحقق ليس من الذين يعرفون الحق بالرجال بل هو ممن يعرف الرجال بالحق واما ثانيا

ففی قوله ولا ريب فی ان الموضوع والمحمول آه فانه لا يضر كونهما ليسا بحكايتين فان القضية ليست عبارة عن الحكاية حتى يقال ان الموضوع

والمحمول ليسا بحكايتين فلا يكونان قضية بل هی عبارة عن قول يقصد به الحكاية كما صرح به قبيله ولا ريب فی ان الموضوع والمحمول قول يقصد به الحكاية

بعروض النسبة الحاكية لهما واما ثالثا ففی قوله ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر آه فانه ان اراد انه لا بد فی اتصاف الموضوع

والمحمول بالصدق والكذب من اعتبار المجموع منهما ومن النسبة فهو ممنوع بل باطل وان اراد انه لا بد من اعتبار النسبة مطلقا فهو مسلم

ولا يضر واما رابعا ففی قوله اذ لا معنى لاتصاف المفرد الخ فانه لا مضايقة فی اتصاف المفردين من حيث عروض النسبة بينهما بالصدق والكذب

نعم لو اعتبرا مع قطع النظر عن النسبة بالكلية لكان له وجه لكنه خارج عما نحن فيه وتصريح المحقق الدوانی لا يضره واما خامسا ففی قوله

والحاصل آه فانه ان اراد ان النسبة مناط القضية من حيث الجزئية فهو اول النزاع وان اراد اعم من ذلك لا يصح قوله فكيف يظن انها

خارجة عن حقيقتها وهل هذا الا كما يقال الوضوء مناط للصلوة ومدارها فكيف يظن انه خارج عن حقيقتها وهذا عجيب جدا واما سادسا

ففی استناده بقول بعض المحققين لان تصريحهم بان صدق القضية الموجبة مطابقة الجهة المادة وكذبها عدمها لا يقتضی دخول النسبة

فی حقيقتها وقوله والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب آه ممنوع لان معنى الصدق على التحقيق مطابقة الموضوع والمحمول حال كون

النسبة رابطة بينهما للمادة وكذبها عدمها فقد ظهر من هذا البيان الواضح والتبيان اللائح ان هذا الكلام من اوله الى آخره مغالطة ونسبة السفسطة

الى الشارح صدر عن غفلة قوله وكما ان التشخص داخل فی عنوان الشخص دون المعنون يعنی عند المتاخرين فان الشخص عندهم كما نبهنا عليه

عبارة عن الكلی من حيث عروض التشخصات له بان تكون الحيثية تقييدية فی اللحاظ دون الملحوظ ومن ههنا تسمعهم يقولون ان الكلی والشخص

متحدان ذاتا وبه ظهر ان الكلی الطبعی موجود فی الخارج فی ضمن اشخاصه لانهم متفقون على وجود الشخص فی الخارج وهو ليس عندهم الا الكلی المعروض

للتشخص واما استدلال رئيس الصناعة[1] عليه بان هذا الحيوان موجود فی الخارج والحيوان جزء لهذا الحيوان وجزء الموجود موجود ففيه ان الحيوان

وكما ان التشخص داخل فی عنوان الشخص دون المعنون آه

٢٤٦

[1] ای الشيخ ابو علی بن سينا ١٢ منه مد ظله

الذهني هو كلي موجود فلا يخلو عن مغالطة كما لا يخفى على ذوي فطانة والتحقيق ان مطلق الشي موجود قطعا والشي المطلق ليس بموجود جزما قوله
والفرق آه هذا دفع لما اورد من انه يلزم على هذا التقدير عدم الفرق بين الشخص والحصة على رايهم قال المحشي في المنهية يعني ان معنون الشخص
والحصة ليس الا نفس الطبيعة لكنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبيعة الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران
بالنسبة التوصيفية والاضافية تسمى حصة قوله كما في موضوع المهملة القدمائية والطبيعية آه الفرق بينهما ان موضوع المهملة هو الشي
من حيث هو هو بان يلاحظ نفسه ويقطع النظر عن جميع الحيثيات حتى حيثية الاطلاق وموضوع الطبعية هو الكلي من حيث هو مطلق بان
يلاحظ المطلق مطلقا من غير ان يوخذ الاطلاق فيها في الملحوظ بل في اللحاظ فقط وثمرته تظهر في اجراء احكام المخصوص فانها تجري على
الاول ولا تجري على الثاني ولعلك تفطنت من ههنا ان موضوع الطبعية فرد لموضوع المهملة وان ما قال صاحب السلم في منهياته لا يبعد
ان يتوقع من المتوقد المستيقظ ان لام التعريف ليست على وجوه اربعة كما هو المشهور بل على انحاء خمسة لام العهد الخارجي كما في القضية
الشخصية ولام الجنس كما في المهملة القدمائية ولام الطبيعة كما في الطبعية كقولك الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العهد الذهني انتهى
ركيك لان لام الجنس الذي هو موضوع للمهملة القدمائية يكفي للطبعية فلا حاجة الى استخراج لام الطبيعة لان موضوع الطبعية فرد لموضوع المهملة
وقد صرحوا بان مدلول لام الجنس هو نفس المدخول من غير انطباق على الافراد وهذا لا ينافي ان يعتبر في مدخول اللام حيثية زائدة كحيثية العموم
كما في موضوع الطبعية فاحفظه قوله لان التقييد آه تقريره انه لا يمكن ان يكون التقييد جزءا ذهنيا للحصة لان التقييد من مقولة الاضافة
فانه نسبة بين المطلق والمقيد والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من الكيف وقد تكون من غير ذلك وتخصيص الحصة بالانتزاعيات نشا عن سوء الفهم ولا شك
في انه لا يحمل فرد مقولة على فرد مقولة اخرى فلا يحمل التقييد على الطبيعة ولا الطبيعة على التقييد فلا يكون جزءا ذهنيا واما قول بعض الناظرين الانتزاعيات
العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية والكلام ههنا في حصة الوجود المصدري والوجود المصدري ليس بداخل
تحت مقولة من المقولات فلا يلزم في ما نحن فيه على تقدير كون التقييد جزءا ذهنيا للحصة التركيب من مقولتين متباينتين لا اتحاد بينهما انتهى
فمدفوع بان كلام استاذ المحشي ليس بخاص بما نحن فيه بل هو عام في جميع المواضع ولا قائل بالفصل بين الحصص بان يقول بجزئية التقييد
الذهنية في بعض الحصص دون بعضها قوله قوله الحمل الموجب بالفتح ولا يمكن ان يقرأ بالكسر لان الحمل لا يوجب النوعية بل الامر بالعكس فان الحمل
يوجد بين الاعراض ومعروضاتها ولا نوعية هناك بخلاف النوعية فانها موجبة للحمل فما من نوع الا وهو محمول على افراده قوله لان الجزئية
الذهنية آه زعم الفاضل اللبكني ان خارجية احد الاجزاء لا تستلزم خارجية الاجزاء الباقية لان الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي لا يتحد معه فالجزئية الذهنية
انما تستلزم الاتحاد بين الجزء والكل فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا وعلى هذا يجوز ان يكون التقييد جزءا خارجيا لمعنون الحصة والكلي
جزءا ذهنيا له وهذا وان لم يصرح في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرادهم اذ كل واحد من التشخص والطبيعة جزء للشخص عند القدماء مع ان الثاني
جزء ذهني والاول خارجي ولا يمكن اصلاح هذا الكلام من غير حمله على ما ذكرنا من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء لم يكن الانسان
نوعا بالنسبة الى زيد اذ كان التشخص محمولا عليه انتهى كلامه بملخصه ولا يخفى عليك ما فيه فانه قد صرح جماعة من الفلاسفة ان المركب
على قسمين مركب ذهني وهو ما لا تكون اجزاؤه متمايزة محمولا بعضها على البعض وعلى الكل ومركب خارجي وهو ما يكون لاجزائه وجود مستقل
لا يحمل بعضها على بعض وكذا على الكل وكلامهم في مواضع صريح في ان الاجزاء الذهنية تتحد مع الكل وتحمل عليه مواطاة وكذا بعضها على بعض
فتجويز ان يكون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا ساقط واما ما اورده عليه بعض العلماء من ان المحققين كافة اتفقوا على ان التقييد امر اضافي

والاضافة من الموجودات الذهنية فالقول بكون التقييد جزأ خارجيا خال عن التحصيل انتهى فغير وارد لان الجزء الخارجي لا يكون محمولا الا يكون موجودا
فى الخارج وكذا ما اورده بعض الناظرين من ان الاجزاء الذهنية منحصرة فى الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء
المركب خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم انتهى فان انحصار
الاجزاء الذهنية فى الجنس والفصل لا يسلمه الفاضل المذكور قوله من النسب المتكررة اى من النسب المعقولة بالقياس الى الاخرى قوله
لا يقال يمكن الفرق آه حاصله انه يظهر الفرق بين الحصة والشخص على تقدير عدم دخول التقييد فى الحصة ايضا بان الطبيعة المأخوذة فى
الافراد الحصصية تكون اعتبارية بخلاف الافراد الشخصية فان الطبيعة فيها لا تكون اعتبارية وهذا مبني على ان الحصص خاصة بالماهيات
الاعتبارية وقد عرفت انه ليس كذلك وعلى وجود الكلي الطبعي فى الخارج اذ على تقدير عدمه تكون الماهية فى الحصص والاشخاص
كلها اعتبارية انتزاعية قوله اذ لو كان الامر كذلك آه يعني لو كان المعتبر فى الحصة الماهية الاعتبارية فقط وفى الاشخاص الحقيقية
فقط للزم اختلاف مقسمها مع انهم يجعلون الحصة قسيما للشخص وكون الشيء قسيما للشيء مشروط باتحاد المقسم فانه لا يقال لقسم شيء انه قسيم
لقسم شيء آخر قوله فانه مشروط باتحاد المقسم مما ينبغي ان يعلم ان على تقدير نفي الكلي الطبعي فى الخارج لا يكون بين الحصة والشخص
اتحاد فى المقسم اصلا لان الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد عروضا او دخولا والشخص على هذا التقدير عبارة عن نفس التشخصات
الموجودة فى الخارج على ما صرح به جمع من المحققين لان الشخص موجود فى الخارج بالاتفاق فلو كان عبارة عن الكلي لزم اعتباريته على
هذا التقدير وهو ظاهر واما على تقدير وجود الكلي الطبعي فى الخارج كما هو مسلك الشيخ الرئيس ومن تبعه فيتصور بينهما اتحاد فى المقسم
فان الحصة والشخص كليهما على هذا التقدير قسمان للطبيعة غاية الامر ان الطبيعة فى الحصص قد تكون اعتبارية وقد تكون حقيقية وفى
الاشخاص لا تكون الا حقيقية فظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين ان اتحاد المقسم للشخص والحصة لا يصح الا على تقدير نفي وجود الكلي
الطبعي فى الخارج فتامل فانه موضع تامل قوله قال المحشي آه استشهاد على اتحاد الحصة والشخص باعتبار المقسم فحسب لا على وجود الكلي
الطبعي او نفيه فانه ليس مما نحن فيه فقول بعض الناظرين ان كان المراد باتحاد مقسم الشخص والحصة ان مقسمها قد يكون واحدا ايضا
فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس فى محله انتهى لا يظهر له وجه قوله
ليس فى الخارج آه اقول هذا الكلام من السيد المحقق يتناقض اوله بآخره فان قوله ليس فى الخارج الا شيئا مقترنا بعوارض
مخصوصة يفيد ان الكلي الطبعي موجود فى الخارج فى ضمن اشخاصه وقوله ثم العقل قد يأخذ آه صريح فى انه امر انتزاعي كما هو قول شرذمة
قليلة وكذا قوله فى آخر بحث التصورات من تلك التعليقات ليس فى الخارج الا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة موجودة بوجود واحد
شخصي ثم العقل يعتبر تلك الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض ويحصل اثنان الطبيعة المختصة والطبيعة المطلقة وهما
متغايران فى الذهن ومتحدان فى الوجود قوله اى بعضهم نقل عنه فى الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين
قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقدير آه فدفعه بان المراد بالمتاخرين بعضهم انتهى وهذا التفسير مبني على حذف
المضاف او على ان المهملة تلازم الجزئية قوله فى القول بجزئيته اعلم ان ههنا مسلكين الاول نفي وجود الكلي الطبعي وح فالشخص
هو نفس التشخصات الموجودة فى الخارج وهذا خارج عن مذهبي المتقدمين والمتاخرين والثاني وجوده وفيه ثلثة مذاهب الاول قول
المتقدمين واكثر المتاخرين ان الشخص عبارة عن مجموع الكلي والتشخصات والثاني قول بعض المتاخرين انه عبارة عن الكلي المعروض للتشخص

اى حواشيه المتعلقة بشرح التهذيب الجلالي ١٢ منه مد ظله

والثالث انه عبارة عن الكلى بنفس ذاته المتشخص بافاضة المبدأ الفياض بنحو من وجوده من غير ان يعتبر عروض شئ آخر بالماهية فعلم ان فى الشخص اربعة اقوال ليس هذا المقام موضع تشريحها فليطلب من موضعها قوله فان الظاهر الخ ههنا اربعة احتمالات الاول دخول التقييد وخروج القيد بحسب العنوان وهذا ليس مرادا اتفاقا لان القيد داخل فى العنوان لا محالة الثانى دخول التقييد وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو الظاهر وهو مناط الاضطراب الثالث دخول التقييد باعتبار المعنون وخروج القيد باعتبار العنوان وهذا ايضا ليس مرادا اتفاقا بل لا يمكن الرابع دخول التقييد باعتبار العنوان وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو التكلف الذى ذكره استاذ المحشى والتحقيق ان الاضطراب فى هذا المقام باق لا يدفعه الا ان يراد من الحصة فى قولهم كل كلى فهو بالنسبة الى حصصه نوع معنى آخر وهو الشخص المصطلح عند المتاخرين وما قيل من انه ينافى تصريح بعضهم بان الوجود ونحوه من المعانى المصدرية انواع بالنسبة الى حصصها مع تصريحهم بانه لا فرد للمعانى المصدرية سوى الحصة فان هذا يدل على ان المراد بالحصة غير الشخص فازيحه بان هذا التصريح وقع من المتاخرين بسبب الغفلة عما اراد المتقدمون من لفظ الحصة فى هذه القاعدة وهذا ليس ببعيد الا ترى الى ما وقع من السيد المحقق والمحشى كليهما من فهم وجوب المساواة صدقا من الطرفين اى من طرف واحد من قول النحاة الموصوف اخص او مساو وقال الصدر الشيرازى[1] فى حواشى شرح التجريد ما وقع فى كلامهم من ان كل كلى فهو بالقياس الى حصصه نوع فالمراد به انه على تقدير وقوع الحصة يكون فردا ويكون الكلى نوعا الا انه نوع فى نفس الامر انتهى وهذا مردود بما ذكره الفاضل[2] الاردبيلى فى حواشى شرح التجريد من ان الحصص انما تميز بعضها عن بعض بالاضافة والاضافة وان لم تكن موجودة فى الخارج لكنها من الامور النفس الامرية لا من الفرضيات المحضة فالحكم بعدم وجود الحصص فى نفس الامر باطل ولو كان وجودها ممتنعا لجاز ان لا يكون الكلى نوعا على تقدير وقوعها لاستلزام المحال محالا قوله حيث قال آه عبارته هكذا فالطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فرد الطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد من الملحوظ ويعتبر التقييد فقط كانت حصة منها وينبغى ان يتعاهد النظر الخ وتوضيحه ان التقييد امر رابطى بين القيد والمقيد وليس امرا مستقلا فينبغى ان ينزل منزلته بان لا يجعل الالتفات اليه بالذات بل يعتبر من حيث انه رابط بينهما غير داخل فى المعنون فانه لو اعتبر مع الطبيعة بان يعتبر مجموع الطبيعة وهذا التقييد يلزم ان يكون التقييد قيدا غير القيد الاصل فلا تبقى الحصة حصة بل تصير فردا مثلا وجود زيد الوجود فيه مضاف وزيد قيد وبينهما نسبة رابطية تسمى بالتقييد فلو اعتبر ذلك التقييد لا من حيث هو تقييد بل من حيث انه شئ مستقل معتبر مع الطبيعة يكون قيدا غير القيد الاصل الذى هو زيد فظاهر ان كل قيد لا بد له من تقييد فيلزم ان يكون ههنا تقييد آخر بين الطبيعة والتقييد الاول الذى جعل قيدا فيكون الذى فرض حصة فردا لاعتبار مجموع التقييد والقيد الذى هو التقييد الاول والمطلق اذ لا يكون دخول القيد فى المعنون وخروج التقييد منه كما نبهناك عليه فاذا جعل التقييد قيدا واخذ مجموعه مع الطبيعة فلا بد ان يكون ههنا تقييد آخر بينهما فيكون مجموع الامور الثلثة وهذا هو الفرد الاصطلاحى فعلم ان المعتبر فى الحصة اعتبار التقييد من حيث هو تقييد لا من حيث انه قيد فى اى مرتبة كان حتى انه لو اعتبر التقييد الاول ملتفتا اليه بالذات كان مدار الحصة على التقييد بهذا التقييد ولو جعل هذا التقييد الثانى قيدا كان مدار وجود الحصة على التقييد الثالث بين الطبيعة والتقييد الثانى من حيث انه تقييد وهكذا ومن ههنا ظهر معنى قول المحشى فى الحاشية المتعلقة بقوله الا انه غير القيد الاصل كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه من حيث انه امر معتبر مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما الملحوظة من حيث انها تقييد ورابط لا من حيث انها امر مستقل معتبر مع الطبيعة الا انها لو لوحظت بهذا الحكم

[1] اى مولانا صدر الدين الشيرازى منه مد ظله

[2] اى الفاضل الحسين بن عبد الحق الالهى الاردبيلى منه مد ظله

صار التقييد قيدا من القيود كما ان زيدا قيد الا انه غير قيد الاصل وهو زيد فتعود الحصة فردا وهو خلاف المفروض انتهى ومعنى قوله في المنهية المعلقة
على قوله ولذلك آه اشارة الى قوله ولا يجعل الالتفات اليه اى الى التقييد بالذات انتهت ومعنى قوله في المنهية المعلقة على قوله والفرق آه اى التغاير
بين الحصة والطبيعة بحسب الاعتبار الذهني فان الطبيعة الملحوظة مع التقييد حصة ومع عزل النظر عن اتصافها بذلك التقييد طبيعة مجردة كلية فظهر
من عبارة الافق المبين ان التقييد داخل في مفهوم الحصة وعنوانها دون المعنون فقد تم التاييد انتهت **قوله** حال كون النسبة رابطة بينهما
هذا صريح في انه لم يقل بان حقيقة القضية هي الموضوع والمحمول فقط بل هما من حيث كون النسبة رابطة بينهما بدون دخول النسبة في المعنون كما
نبهناك عليه سابقا وهو مصرح في حواشي الحاشية الجلالية فمن خفي ذلك عليه فليتهم نفسه **قوله** يعني ان كون التشخص والحصة الخ هذا مبني على
ما افاده السيد المحقق من ان التشخص والحصة والفرد كلها اقسام للطبيعة وان التشخص عبارة عن الطبيعة المقترنة بالعوارض وتقريره ان مصداق
التشخص والحصة وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد من العوارض لكنهما مختلفان عنوانا فالطبيعة اذا لوحظت بكونها مقترنة بالعوارض المشخصة
تسمى تلك الطبيعة شخصا واذا اخذت بعنوان الاضافة والتوصيف تسمى تلك الطبيعة حصة فليس بينهما فرق الا اعتبارا فاندفع شك عدم
الفرق بين الحصة والشخص على راى المتاخرين **قوله** لما ان مصداق موضوع المهملة القدمائية الفرق بين المهملة عند المتاخرين وبينها عند
المتقدمين انها عند المتاخرين عبارة عما يحكم فيها على الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد وعلى الافراد مع قطع النظر عن كلية الحكم او
جزئيته فهي تحتمل في نفس الامر كليهما ولا تخلو عن واحد منهما وهي بهذا الاصطلاح تستلزم الجزئية كقولنا الانسان في خسر واما تمثيله بقولنا الانسان
نوع وعام كما صدر عن المحقق الطوسي في شرح الاشارات فليس بصحيح اما اولا فلانه يخالف ما حققه هذا المحقق في الشرح المذكور بعيد هذا من ان
موضوع المهملة يصلح لان تكون كلية او جزئية ولا تخلو في الواقع عن احدهما وفي المثال المذكور لا يمكن ان يقال كل انسان نوع او بعض
الانسان نوع واما ثانيا فلانه مخالف لتصريح الشيخ الرئيس بان المهملة تلازم الجزئية فكلما صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس وههنا
لا يمكن ان يصدق بعض الانسان نوع لان النوع انما هو نفس الانسان لا افراده واما ثالثا فلانهم صرحوا بان المهملة انما سميت مهملة لاهمال
السور فيها اى مع صلاحيتها له ولا شك ان قوله الانسان نوع لا يصلح لادخال السور على موضوعها فكيف تسمى مهملة وبالجملة لا يصح هذا
التمثيل للمهملة على اصطلاح المتاخرين ومنهم الشيخ واما المهملة عند المتقدمين فهي على ما ذكرنا عبارة عما يحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث
هي هي من غير نظر الى عمومها او خصوصها وهي بهذا المعنى لا تلازم الجزئية **قوله** ومع صفة العموم والوحدة الذهنية زعم بعضهم ان مثل هذه
القضايا تسمى عامة كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الموضوع فيها هو الطبيعة من حيث العموم ومثلوا الطبيعية بقولنا الانسان
حيوان ناطق فزادوا في القضايا قسما خامسا وهو مردود بما ذكره العلامة الجرجاني في بعض تصانيفه من ان تلك القضايا ايضا طبعية
لان المحكوم عليه بالجنسية هو الطبيعة وحدها وان كان ثبوت الجنسية لها باعتبار عمومها فالحق انحصار القضايا في الاربعة ولا يخفى عليك
ان هذا لا يتم الا من جانب المتاخرين واما عن جانب المتقدمين فيقال ان التي يحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الانسان حيوان ناطق ونحوه
مهملة عندنا والتي سميتموها عامة طبعية عندنا فلا يخرج القسم الخامس واما المهملة المصطلحة عند المتاخرين فهي عندهم داخلة في الجزئية **قوله**
لكن يشكل آه يعني انه يشكل على هذا الفرق العنواني بين الحصة والشخص انهما على هذا التقدير يكونان متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار
فكيف يصح قولهم الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا دون الافراد الشخصية فهي ليست باعتبارية لان اعتبارية احدهما عين
اعتبارية الآخر وعدم اعتبارية احدهما عين عدم اعتبارية الآخر وهذا الاشكال انما هو على تقدير وجود الكلي الطبعي واما على تقدير

اى هذا الترديد بسبب اختلاف القولين فيه والاصح هو الاخير ١٢ منه مد ظله

اى مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه مد ظله

هذا هو الصحيح وزعم المحقق الدواني الملازمة بينهما فاسد كما سيأتي تحقيقه ١٢ منه مد ظله

اى مولانا السيد على الجرجاني ١٢ منه مد ظله

ذهنية فالافراد الحصصية كلها اعتبارية قطعا لكون الطبائع كلها انتزاعية والشخصية كلها حقيقية لانها عبارة عن نفس التشخصات الموجودة
فى الخارج قوله اللهم الا ان يقال آه تقريره عن اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية ليس مبنيا على الفرق بينهما بحسب المعنون
بل هو ايضا بحسب العنوان فلما كان التقييد الذى هو امر اعتبارى معتبرا فى عنوان الحصة اطلق عليها الاعتبارية دون الشخص واشار
بكلمة التمريض الى ضعفه فان الظاهر من عباراتهم المطلقة كون الحصص اعتبارية بحسب الحقيقة قوله واما الاشكال الخ اقول على تقدير
كون الفرق بين الشخص والحصة بالاعتبار كما حققه استاذ المحشى يرد ايرادان ولكل منهما تقريران اما الايراد الاول فهو انه على هذا لا يصح الفرق
بين الحصص والاشخاص بكون الحصص اعتبارية دون الاشخاص مع انه دائر على السنتهم وله تقريران التقرير الاول انهم يطلقون الاعتبارية
على الافراد الحصصية دون الشخصية ولما كان الفرق بينهما بالاعتبار فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على احدهما دون الآخر بل كلاهما سيان
والتقرير الثانى انهم يقولون ان الافراد الحصصية اعتبارية فى الواقع دون الشخصية وعلى تقدير الفرق الاعتبارى بينهما لا يصح هذا الفرق
الواقعى فانه على هذا التقدير كون احدهما اعتباريا فى الواقع يستلزم كون الآخر كذلك وكون احدهما حقيقيا فى الواقع يستلزم كون الآخر
كذلك والمحشى رح ذكر التقرير الاول بقوله سابقا لكن يشكل آه كما ينبئ عنه لفظ الاطلاق واجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ وحاصله
على ما مر ان اطلاقهم الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ليس مبنيا على التغاير بينهما حقيقة بل هذه التفرقة فى الاطلاق ايضا
انما هى بالاعتبار ولا يندفع بهذا الجواب التقرير الثانى لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار فى احدهما دون الآخر كون احدهما اعتباريا فى الواقع
دون الآخر فلا يصح قولهم ان الافراد الحصصية اعتبارية فى الواقع دون الشخصية قطعا واما الايراد الثانى فتقريره الاول انهم يطلقون على
الافراد الشخصية الموجودات الخارجية وعلى الافراد الحصصية الموجودات الذهنية ولما لم يكن بينهما فرق لم يصح هذا الفرق لطلاقا وهذا التقرير
لم يذكره المحشى لكونه مندفعا بمثل ما مر بان يقال اطلاق الوجود الخارجى على الاشخاص والوجود الذهنى على الحصص ايضا بالاعتبار وتقريره الثانى
ان يقال انهم يحكمون بان الافراد الشخصية موجودة فى الخارج حقيقة وان الافراد الحصصية موجودة فى الذهن حقيقة ولما لم يكن بينهما فرق الا
بالاعتبار لم يصح منهم هذا الحكم وهذا هو الذى ذكره المحشى بقوله واما الاشكال بانه آه كما يشعر به لفظ الكون وحكم بانه باق بعد وهو كذلك لعدم اندفاعه
بالجواب المار كالتقرير الثانى للايراد الاول وذلك لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار فى احدهما دون الآخر الا جواز اطلاق الاعتبارى على احدهما
دون الآخر لا كون احدهما فى الواقع اعتباريا والآخر موجودا خارجيا لعدم التغاير بينهما فلم يصح حكمهم بكون احدهما موجودا خارجيا فى الواقع دون
الآخر فبقى هذا الايراد ولم يندفع بالتقرير الذى مر والحاصل ان التقرير الثانى للايراد الاول وكذا التقرير الثانى للايراد الثانى سيان فى
عدم اندفاعهما بالجواب الذى ذكره المحشى بقوله اللهم آه والتقريران الاولان سيان فى اندفاعهما به والمحشى ذكر التقرير الاول للايراد الاول
ودفعه ثم ذكر التقرير الثانى للايراد الثانى وحكم ببقائه فكلامه صحيح فما اورده بعض الناظرين عليه فى زعمه بانه ان كان القول بكون التقييد
الذى هو امر اعتبارى داخلا فى عنوان الحصة نافعا فى كون الحصة امرا اعتباريا فهو مجيد فى دفع هذا الاشكال ايضا وتنبه لعبارات مطنبة
فمبنى على عدم فهم الفرق بين التقارير فاحفظ هذا التحقيق قوله بانه ح اى حين كون الفرق بين الحصة والشخص بحسب الاعتبار فحسب قوله
موجودات خارجية اى فى الخارج عن المشاعر كما يقتضيه التقابل بالذهنية والخارج بالمعنى العام شامل للخارج والذهن كليهما قوله كما هو دائر
على السنتهم متعلق بالكون قوله الفرق المذكور من ان الطبيعة عند لحاظها بالاكتناف بالعوارض تسمى شخصا وعند لحاظها بعنوان الاقتران
بالنسبة اليها تسمى حصة قوله فافهم نقل عنه فى الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر فى الشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض قد يتحقق

فی الخارج فالطبیعة بهذا الاعتبار تکون موجودة فی الخارج والمعتبر فی الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تتحقق فی الذهن فالطبیعة ایضا
تتحقق فیه انتهی قوله فیها اشارة الی دفع الاشکال ای بالذی حکم بسیاقه قوله فیها ان المعتبر فی الشخص آه هذا مبنی علی ما ذکره السید المحقق فی حواشی حاشیة
التهذیب من ان الشخص هو الطبیعة المقترنة مع العوارض بان تکون الحیثیة فی اللحاظ فقط ونسبه فی حواشی شرح المواقف الی المحققین قوله
فیها فالطبیعة بهذا الاعتبار ای بسبب الطبیعة ای بسبب هذا الاعتبار الذی هو اقتران الطبیعة بالعوارض الموجودة فی الخارج موجودة فی الخارج
ایضا فاندفع ما اورد علیه بعض الناظرین قوله فیها والمعتبر فی الحصة آه فیه ان اعتبار التقیید بالنسبة فی الحصة انما هو بحسب العنوان علی تحقیق
استاذ المحشی لا بحسب المعنون فلا یوجب الا جواز اطلاق الاعتباریة علی الحصص دون الشخصیة لا کون الشخصیة موجودة فی الخارج والحصصیة موجودة
فی الذهن حقیقة والمطلوب هو الاول ذلک کما ینبهنا علیه قوله فیها والنسبة انما تتحقق فی الذهن فان النسبة امر تقییدی رابطی غیر مستقل فلا یکون
من حیث هو هو موجودا الا فی الذهن نعم مصداقها ومنشؤها موجود فی الخارج **قال** فی افراده افراد حصصیة یرد علیه ان الوجود مقول بالتشکیک
وعلی تقدیر ان تکون افراده حصصیة یلزم ان لا یبقی مشککا لانه یکون نوعا بالقیاس الیها والتشکیک لا یجری فی الذاتیات واجاب عنه فی حواشی
شرح الهیاکل بان المقول بالتشکیک انما هو الموجود علی ما صرح به جمع من المحققین لا الوجود فلا اشکال قوله قال المحشی آه اعلم ان بعضهم استدل
علی بداهة تصور کنه الوجود بان الوجود جزء من وجودی وهو بدیهی التصور فلا بد ان یکون الوجود الذی هو جزؤه ایضا بدیهی التصور فان بداهة
الکل تستلزم بداهة الجزء فاعترض علیهم شارح المواقف الجرجانی[1] بانه لا یلزم من کون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودی بان تکون حقیقة الوجود
جزءا من حقیقة وجودی لجواز ان یکون هذان المفهومان عارضین لحقیقتهما وحاصله ان المقصود ههنا اثبات بداهة کنه الوجود وحقیقته ولم یثبت
بعد فان الجزء الوجودی ههنا انما هو مفهوم الوجود الانتزاعی فلا یلزم الا بداهة هذا المفهوم لا بداهة الحقیقة لجواز ان یکون الوجود ووجودی کلاهما
عارضین لحقیقتهما وتکون تلک الحقیقة نظریة ومحصوله تجویز ان یکون لمفهوم الوجود المصدری حقیقة وراء المعنی الانتزاعی ویکون هو من عوارضها فاورد
علیه السید المحقق فی حواشیه بقوله انت تعلم ان الکلام فی الوجود المصدری الانتزاعی فهو کسائر المعانی المصدریة لا تتخصص الا بالاضافات والتقییدات
الی آخر ما نقله المحشی وحاصله انکار ان یکون للوجود المصدری حقیقة سوی هذا المفهوم الانتزاعی لان المعانی المصدریة لا افراد لها سوی الحصص
ولیس المراد بالحقیقة منشأ الانتزاع الذی هو الوجود بمعنی ما به الموجودیة حتی یرد علیه انه بنفسه صرح فی مواضع من کتبه بل فی تلک الحواشی ایضا
ان الوجود المصدری منتزع عن الوجود بالمعنی الحقیقی وهو منشأ انتزاع الوجود المصدری فهو مصرح بان للوجود المصدری حقیقة اخری سوی
هذا المفهوم فبین کلامیه تناقض بل المراد من الحقیقة ههنا ما یحصل فی الذهن حین الانتزاع فغرضه ان ما یحصل فی الذهن حین الانتزاع لیس
الا الحصة ولیست له حقیقة سواها بل حقیقته لیست الا مفهومه وحقائق افراده لیست الا مفهوماتها وهذا کلام صحیح لا غبار علیه ومن الناظرین
من ظن ان هو ایراد السید الشارح علی شارح المواقف لفظیة لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد یطلق علی المعنی المصدری الانتزاعی وقد
یطلق علی ما به الموجودیة غایة الامر انه یسمی المعنی الثانی حقیقة الوجود المصدری والشارح ایضا لا ینکره فهما متفقان علی ان للوجود حقیقة
اخری سوی هذا المفهوم البدیهی التصور وهو منشأ الآثار حقیقة انما النزاع فی ان الشارح لا یسمیه حقیقة الوجود المصدری وشارح المواقف
یقول انه حقیقة الوجود المصدری آه اقول ان بعض الظن اثم فانه لو کان المراد من قول شارح المواقف لجواز ان یکون هذان المفهومان عارضین لحقیقتهما
هذا المعنی من الحقیقة ویکون حاصله عروض هذین المفهومین للوجود الحقیقی لاختل نظم کلامه لان الکلام لیس الا فی بداهة کنه الوجود بمعنی المصدری
ونظریته وهو بصدد دفع الاستدلال بکونه جزء الوجودی فلا ینفع المنع الا تجویز ان یکون للوجود المصدری حقیقة اخری تحصل فی الذهن

[1] ای مولانا السید الشریف الجرجانی ۱۲ منه مد ظله

علی الانتزاع سوی هذا المفهوم حتی یکون الحاصل انه لا یلزم من کون الوجود جزءا لوجودی بداهة کنهه وحقیقته لجواز ان یکون له کنه وحقیقة
سوی هذا المفهوم یحصل فی الذهن عند الانتزاع والجزء انما هو هذا المفهوم فلا یلزم من بداهته بداهة کنهه وحقیقته فیتم الکلام بلا ریب واما اذا کان
المراد بالحقیقة فی کلامه الوجود الحقیقی فلا یتم ایراده فان السائل ح یعود ویقول غایة ما یلزم من تجویزکم عدم ثبوت بداهة حقیقة الوجود المصدری
التی هی الوجود الحقیقی بمعنی منشأ انتزاعه ونحن لا ندعیه انما ندعی بداهة کنه هذا المعنی المصدری وهو لیس الا ما یحصل فی الذهن وهو جزء لوجودی
فیکون بداهة تصور وجودی مستلزما بالبداهة تصور کنه الوجود المصدری وحقیقته وبالجملة ایراد شارح المواقف علی المستدل انما یتم علی تقدیر
تجویزه حقیقة اخری تحصل عند الانتزاع غیر المفهوم المصدری مع قطع النظر عن الوجود الحقیقی وح یرد علیه ما اورده السید المحقق من ان الکلام
فی الوجود المصدری ولیست له حقیقة سوی الحصة واما علی تقدیر ارادة الوجود الحقیقی من الحقیقة فلا یتم کلام الشارح من الاصل فظهر من
هذا التحقیق الحقیق بالقبول بان مؤاخذة السید المحقق علی الشارح لیست لفظیة **قوله** وکذا سائر المعانی المصدریة من الکون والحصول
والقرب والمشی وغیرها فالسائر ههنا بمعنی الباقی وقد جاء استعماله للجمیع ایضا کما حققه النووی فی تهذیب الاسماء واللغات **قوله**
والتقییدات المراد به ههنا التوصیفات بقرینة مقابلته بالاضافات والا فالتقییدات اعم منهما ولو اکتفی علیه لکفی **قوله** وحقائق
افراده لیس المراد بالفرد ههنا المعنی المصطلح بل المعنی الاعم **قوله** کیف آه ای کیف لا تکون حقیقته عین مفهومه وحقائق افراده عین مفهومها
فانه لو کان للوجود المصدری حقیقة علی حدة سوی هذا المفهوم فلا محالة یکون هذا المفهوم المصدری عارضا لها واذا کان عارضا لها فلا بد
ان یحمل علیها فاما ان یحمل بالمواطاة او بالاشتقاق وکلاهما باطلان **قوله** بالاشتقاق او بالمواطاة ان کان حمل شیء علی شیء بواسطة ذو او فی او له یسمی بالحمل الاشتقاقی
وان کان بغیر واسطة شیء منها یسمی بالحمل المواطاتی **قوله** والاول ای الحمل الاشتقاقی **قوله** یستلزم واللازم باطل لان الوجود من المعقولات الثانیة
التی لا توجد فی الخارج فکذا الملزوم **قوله** والثانی یستلزم حمل المعنی المصدری مواطاة آه یعنی لو کانت مفهومات المعانی المصدریة عارضة
لحقائقها ومحمولة علیها مواطاة یلزم صدق المعنی المصدری وهو الوجود ههنا علی معروضه مواطاة وهو محال وهذا مبنی علی قاعدة مشهورة
وهی ان المعنی المصدری لا یحمل مواطاة بالحمل المتعارف الا علی ما کان فردا منه ولا یجوز ان یحمل علی معروضه الا اشتقاقا ویرد علیه انه یخالف
ما یدل علیه کلام السید المحقق فی هذه الحاشیة وغیرها من حمل الحالة الادراکیة مواطاة علی الصورة الحاصلة وانت تعلم انه لیس بشیء
اما اولا فلما ذکره الفاضل الاله آبادی فی حواشیه علی حواشی شرح المواقف من ان الحالة الادراکیة من الموجودات الخارجیة عنده
ولیس بمعنی مصدری حتی یمتنع حملها مواطاة علی غیر حصصها واما ثانیا فلما اقول ان حمل الحالة علی الصورة لیس بالمواطاة عنده انما هو
بالاشتقاق وان کان ظاهر بعض عباراته یوهم الحمل مواطاة والشاهد العدل لما قلنا قوله فی حواشی الحاشیة الجلالیة وتلک الحالة تصدق علی
الاشیاء الحاصلة فی الذهن صدقا عرضیا وذلک لانا اذا حصل شیء فی الذهن یحصل له وصف یحمل ذلک الوصف علیه فیقال صورة
علمیة الخ فانه لو کان الحمل مواطاة لقال فیقال صورة علم کما لا یخفی **قوله** قال الاستاذ آه لما کان ظاهر کلام السید المحقق فی حواشی
شرح المواقف فاسدا لان غایة ما یلزم علی تقدیر الحمل الاشتقاقی هو کون الوجود موجودا لا ما ذکره انه یلزم کونه موجودا خارجیا احتاج الی
تاویله فاختار کل ما اختاره **قوله** تقریر هذا المقال آه هذا التقریر من الاستاذ غیر صحیح من اوله الی آخره کما ستعرفه **قوله** ان افراد الوجود
یعنی لو کان فرد الوجود المصدری مغایرا للحصة لصدق الوجود بحصته علی ذلک الفرد للزوم صدق العارض علی المعروض والصدق
لا یخلو اما ان یکون بالمواطاة او بالاشتقاق وکلاهما باطلان فی ذلک تفطنت من ههنا ان اللام الداخلة علی الوجود عهدیة لان الکلام فی

لعله ای المولوی برکت الله الاله آبادی منه ظله

۵۳

الوجود المصدري الاخير فتوهم المنافاة بينه وبين اعتراف السيد المحقق في مواضع من كتبه بحقيقة اخرى للوجود غير المفهوم المصدري خطأ
قوله لانه من لوازم الفردية يعني لما بد لفردي الفردان ليصدق ويحمل على الفرد اما بالمواطاة او بالاشتقاق فانه لو لم يحمل لم يكن فردا له
قوله فلا بد لذلك الفرد على ذلك التقدير آه تقريره ان ذلك الفرد المفروض للوجود المصدري سوى مفهومه يعرض له حصة الوجود المصدري
مع قطع النظر عن تحققه في الذهن لما عرفت من انه لا بد للكلي ان يعرض افراده وكل ما يعرض له حصة من الوجود مع قطع النظر عن وجوده
في الذهن فهو موجود في الخارج فيكون ذلك الفرد على هذا التقدير موجودا خارجيا وهذا معنى كلام السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود
موجودا خارجيا ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة قطع النظر عن تحققه في الذهن لان عروض حصة الوجود للموجودات ومنها الافراد
على ذلك التقدير ليس انضماميا خارجيا كعروض السواد للقرطاس بل هو عروض انتزاعي لانه قد صرح السيد المحقق وغيره ان الموجود من
المعاني المصدرية الانتزاعية فعروضه لما سواه ذهني كعروض الفوقية للفلك فلا يكون عروض حصة الوجود لافراده على ذلك التقدير مع
قطع النظر عن تحققه الذهني حتى يلزم كونه موجودا خارجيا واما ثانيا فبانا لا نسلم ان كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي لانه لا يلزم من قطع النظر
عن تحققه الذهني كونه موجودا خارجيا قوله على ذلك التقدير اي تقدير حمل الوجود على تلك الافراد قوله عرض له حصة الوجود فان كل موجود
لا بد ان يعرض له حصة الوجود والا لم يكن موجودا قوله وما شانه ذلك اي ما شانه ان يعرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه الذهني فهو موجود خارجي والا لم يتحقق مع قطع النظر
عن الوجود الذهني قوله فهذا آه اي ذلك الفرد ايضا يكون موجودا خارجيا قوله وح ان لم يعرض آه هذا بيان لبطلان اللازم وتحريره ان عروض حصة الوجود للفرد مستلزم
لكون ذلك الفرد موجودا خارجيا لما ذكرنا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم اي كون الوجود موجودا
خارجيا فلانه لا يخلو اما ان يعرض لهذا الموجود الخارجي الذي هو فرد للوجود المصدري فرد آخر له مع الحصة او لا فان لم يعرض بل كفى في وجوده
الخارجي عروض حصة الوجود له فليكن ذلك في جميع الموجودات ما سوى هذا الموجود الخارجي فلا يحتاج ح في وجود الموجودات الى ايجاد فرد
للوجود سوى مفهومه المصدري لانه لا تفاوت بين موجودية وموجودية وان عرض له وكان وجوده بعروض حصة الوجود مع الفرد الآخر المفروض
انه موجود خارجي ايضا لان كل فرد من افراد الوجود المصدري غير مفهومه فهو موجود خارجي لما ذكرنا من التقرير فيحتاج هذا الفرد الآخر في
وجوده الخارجي الى عروض فرد ثالث له وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال وبالجملة فكون الوجود موجودا خارجيا لا يخلو من امرين اما ان يعرض له
فرد آخر او لا وكلاهما محالان فكون الوجود موجودا خارجيا ايضا محال في ذلك ما اردناه وقال بعض الناظرين المشائية لما قالوا ان الوجود
الحقيقي الذي به موجودية الاشياء موجود في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات اورد عليهم بوجوه
الاول ما اورده استاذ المحشي الخ اقول استاذ المحشي غرضه ليس الا تقرير كلام السيد المحقق الواقع في حواشي شرح المواقف فليس
المراد من حقيقة الوجود المنفية فيه الوجود بمعنى ما به الموجودية كما ذكرت سابقا قوله والا لم يعرض لذلك الفرد اي الفرد المفروض وجوده
غير الحصة قوله بشهادة الوجدان لانه يحكم بانه لما لم يحتج موجود الى فرد غير الحصة لم يحتج موجود آخر ايضا اليه قوله والا اي ان عرض لذلك الفرد
فرد آخر قوله وذلك خلف اي عدم الاحتياج الى الفرد المغاير للمفهوم المصدري خلاف المفروض قوله فهذا باطل يرد عليه انه غاية ما يلزم ههنا التسلسل في
الموجودات وهي امور ذهنية والتسلسل في الموجودات الذهنية ليس بمحال فجوابه ان الكلام ههنا على تقدير فرض كون افراد الوجود المفروضة موجودات خارجية
بما مر من التقرير فيلزم التسلسل في الموجودات الخارجية المترتبة قوله واما الثاني فلانه آه اعني حمل الوجود على الفرد المفروض سوى مفهومه المصدري
مواطاة فلان حاصله لما سبق من ان المعاني المصدرية لا تحمل الا على حصصها يرد ما يرد على الاول قد عرفت انه المراد

وكذلك حصته ان لم يعرض لذلك الفرد فرد آخر من الوجود سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة الى الفرد المغاير في شيء منها [illegible]

[illegible marginal notes]

بالحقيقة هنا ليس منشأ انتزاع الوجود المصدري بل ما ينتزع عنه سوى مفهوم المصدر فنقول الحقيقة الموجودة للوجود المصدري سوى مفهومه قوله
الا من المعاني المصدرية كحصص الوجود فبالبات كل الوجود عليها مواطاة لانهم صرحوا بجواز حمل المعاني المصدرية على المعاني المصدرية قوله فاستحالة
ولزومها بينة قال بعض الناظرين لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها في حيز الخفاء
عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد السند وغيرهما لانهم صرحوا بان الوجود الحقيقي معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه مواطاة
فكيف يدعى بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا محيد من القول
بكون حصصها محمولة عليها ايضا بذلك الحمل فقد لزم حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لا ريب في كون حصصها معاني مصدرية
فاستحالة الشق المواطاتي ليست ببينة بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها
مواطاة انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى فهم استحالة حمل المعاني المصدرية على معروضاتها فلا يقال زيد وجود وسواد بل يقال زيد
موجود واسود وهذا ظاهر ولا ينكره الا مكابر او مجادل وكيف يمكن الحمل المواطاتي فان المعاني المصدرية ومنها الوجود انتزاعية والمعروضات
بعضها موجودات خارجية فكيف تحمل الامور الاعتبارية على الامور الواقعية الحقيقية بهو هو فقول المشائين بحمل الوجود المصدري على الوجود
الحقيقي قول سطحي ولا بد من التاويل والا فهو مردود والكلام ههنا تحقيقي فلا يقدح ذلك في ظهور استحالة الشق المواطاتي فان قلت قد
جوزوا حمل الوجود المصدري على الواجب تعالى حيث قالوا الواجب وجود وفرد له فما بالك بغيره تعالى قلت من ظن ان الوجود المصدري
محمول على الواجب تعالى مواطاة فقد ضل واضل فانه يستلزم كون الواجب امرا اعتباريا انتزاعيا واستحالة اللازم بداهة تستلزم
استحالة الملزوم قطعا انظر الى قول السيد المحقق في حواشي شرح المواقف النظر الجلي يحكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدريا بل امرا آخر
والنسبة بينهما نسبة مفهوم الشيء وحقيقته ثم بعد تدقيق النظر يظهر انه ليس في الخارج مثلا الا ذات واحدة من حيث يصح انتزاع مفهوم
الوجود منه والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود ويصفه به ويحمل عليها فههنا امور ثلثة الاول المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي
منشأ الانتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات الشيء وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشيء بالوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه
وواجب لذاته وارتباطه به كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري ليس افراده الا حصصا ولا يصدق مواطاة الا عليها ومن جوز ان يكون له
افراد غير الحصة فقد اخطأ كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة له الا ما يفهم عند انتزاعه وذلك المفهوم لا يحمل على ما يغايره الا بالاشتقاق
كما تشهد به الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة كلها متحققة في الممكن واثنان منها في الواجب فان ذاته تعالى منشأ للانتزاع ومصداق للحمل
وبما تلونا انكشف لك ان الامر ههنا ليس كما زعمه كثير من المتاخرين من ان فرد الوجود المصدري عين الواجب كيف ولو كان كذلك لكان حمل
المعنى المصدري مواطاة على الواجب صحيحا تعالى الله عن ذلك انتهى كلامه وقد يتوهم من نزاعهم في ان وجود الواجب هل هو عينه او غيره
واستدلال كل من الفريقين على مقصوده ان بعضهم قائلون بحمل الوجود المصدري على الواجب قائل بالعينية فلازم الحمل فهو وهم ناش
عن سوء الفهم فانه قد صرح المحققون بان هذا النزاع من اختلافات القدماء والتحقيق انه نزاع لفظي فمن ذهب الى الغيرية اراد به الوجود المصدري
ومن قال بالعينية اراد بالوجود ما به الموجودية ولم يقل احد بعينية الوجود المصدري للواجب وحمله عليه فان هذا لا يقول به عاقل فضلا
عن الفضلاء المنازعين من الحكماء المتفلسفين يرشدك الى ذلك قول الصدر الشيرازي في حاشيته القديمة المتعلقة بشرح التجريد
الحق انه تعالى ليس فردا للوجود بل هو فرد الموجود لكن ليس له ماهية اصلا فهو الوجود البحت لا الشيء الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهيته

اينه لا ان له تعالى ماهية هي الوجود يشهد الى ذلك تصفح كلام الشيخ في آلهيات الشفاء انتهى وصرح في ذلك كلام الفاضل
الاردبيلي في حواشي شرح التجريد حيث قال انت خبير بان من يدعي الاتحاد لم يرد بالوجود المعنى المصدري اذ لا ينبغي
تصور هذه الدعوى عن عاقل بل المطلوب انه اراد به ما يكون منشأ للآثار ومظهر الاحكام انتهى فهذا كله صريح في انه لم يقل احد
بحمل الوجود المصدري على الواجب تعالى واما قولهم الواجب وجود وموجود وما به الوجود فانما ارادوا به انه تعالى بنفس ذاته
منشأ لصدق الوجود عليه فكانه عين الوجود لا انه عين الوجود حقيقة بخلاف الممكن فان حيثية صدق الوجود عليه
مستندة الى الجاعل وهذا كما يقال الخط طول وطويل وما به طول والصورة الجسمية ممتدة وامتداد وما به الامتداد ومن كان له مسكة عقل فليرجع
الى الطبقات الصدرية والطبقات الجلالية وغيرها **قوله** يبقى في الشق الاول شئ هذا صريح في ان هذا الايراد قوي لا ينحل بانامل الانظار وهو كذلك في الحقيقة
قوله وهو انه لقائل ان يقول آه حاصله انه اذا فرض للوجود المصدري حقيقة فرد سوى الحصة كان مناط موجودية الاشياء في الخارج عروض
حصة الوجود لها مع فرد منه ولا يكفي على هذا التقدير عروض الحصة لشئ في موجوديته في الخارج وهذا الظاهر فغاية ما يلزم من صدق الوجود على ذلك
الفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من الوجود المصدري عليه مع قطع النظر عن تحققه في الذهن ولا يلزم منه ان يكون ذلك الفرد موجودا خارجيا حتى يقاس حال سائر
الموجودات الخارجية عليه ان لم يعرض له فرد آخر او احاله على سائرها في عروض الفرد الآخر لان مناط الموجودية الخارجية عروض فرد الوجود لا مجرد عروض الحصة
فلا يلزم وجود الفرد في الخارج الا اذا عرض له فرد آخر على هذا التقدير ولا يكفي فيه عروض الحصة له مع قطع النظر عن التحقق الذهني وحصوله عدم
تسليم الكبرى يعني كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فانا لا نسلم ان كل ما يعرض له الحصة مع قطع النظر عن التحقق الذهني موجود خارجي على ذلك
التقدير حتى ينتج كون ذلك الفرد المفروض المغاير للحصة موجودا خارجيا فيجري فيه الكلام بل لا بد في وجوده الخارجي على التقدير المفروض عروض فرد
آخر له **قوله** فالاخص الاشمل آه الاخصر الاقتصار على الاخصر بل لا وجه لكونه اشمل **قوله** لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي آه يعني ان المعتبر عندهم في
حمل الكلي على افراده انما هو الحمل بهو هو لا الحمل الاشتقاقي قال رئيس الصناعة في منطق الشفاء انت تعلم ان اللفظ الكلي انما يصير كليا بان له النسبة ما اما بالوجود
واما بصحة التوهم الى الجزئيات بالحمل عليها والحمل على وجهين حمل مواطاة كقولك زيد انسان فان الانسان محمول على زيد بالحقيقة والمواطاة وحمل
اشتقاق كحمل البياض بالقياس الى الانسان فانه يقال ان الانسان ابيض او ذو بياض ولا يقال انه بياض وانما غرضنا ههنا ما يحمل هو على ما كان
على سبيل المواطاة انتهى **قوله** وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل تحرير الدليل انه لو كانت للوجود وكذا لسائر المعاني المصدرية افراد
مغايرة للحصص لكانت محمولة عليها بالمواطاة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي واما بطلان اللازم فلما تقرر
عندهم على ما ذكرنا من ان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها باطل واما بطلان الملزوم فلاستلزام بطلان اللازم بطلان الملزوم لئلا ينهدم اصل
الملازمة بينهما **قوله** فتامل لعله اشارة الى ما يرد على كلا التقريرين من انه لو كانت للوجود وغيره من المعاني المصدرية افراد حقائق سوى
الحصص لم يستحل حملها عليها مواطاة لما مر من ان تلك الافراد ايضا تكون من الامور المصدرية والقول بانه يجوز ان يكون لبعض المعاني المصدرية خصوصية
بمعروضاتها يحمل عليها مواطاة لا يخلو عن شئ فافهم **قوله** فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق آه انت تعلم انه يرد على هذا التقرير مثل ما يرد
على التقرير السابق بانا لا نسلم انه لو صدق الوجود على فرده بالاشتقاق لزم كونه موجودا اذ مدار الموجودية على هذا التقدير عروض الحصة مع الفرد
الآخر ولا يكفي عروض الحصة لانتزاع الوجود المصدري عنه فقط واليه اشار المحشي في منهية بقوله تقرير هذا البعض في الشق الاشتقاقي بعينه تقرير الاستاذ
الا انه ذكر قيد الخارجي وهذا البعض ترك ذلك **قوله** اذ لا معنى للموجود آه وههنا فقد انتزع عن تلك الافراد الوجود لحمله عليها فكانت موجودة

قوله رح اي حين كونها موجودة قوله هذا القدر اي عروض الحصة فقط قوله والا يلزم التسلسل في الموجودات فيه ان التسلسل في الموجودات
مطلقا غير مستحيل انما المستحيل التسلسل في الموجودات الخارجية الغير المتناهية المترتبة المجتمعة عند الحكماء ولو قيدت الموجودات بالخارجية
كان هذا التقرير بعينه تقرير استاذ المحشي وقد مر ماله وما عليه قوله وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الخ قال في المنهية
المقرر الاول القاضي محمد مبارك والثاني القاضي احمد علي غفر الله لي ولهما انتهى وحاصل هذا التقرير ان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق
يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة الا ترى الى انه يقال هذا القرطاس ذو سواد وهو معنى القرطاس اسود ومن المعلوم انه يصدق
الوجود الخارجي اشتقاقا على الوجود الخاص العيني الذي هو فرده فيصدق عليه الموجود الخارجي فيلزم ان يكون الوجود الخاص العيني
موجودا خارجيا كغيره من الماهيات الخارجية وح يقال ان لم يعرض لهذا الفرد فرد آخر بل كفى عروض الحصة له فليكف مثل
ذلك في جميع الموجودات الخارجية وان عرض له فرد آخر يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية بما مر من التقرير قوله وانت تعلم الغرض
منه الايراد على هذين التقريرين بانهما لا يؤديان مقصود السيد المحقق وفيه رمز الى حسن تقرير الاستاذ لكونه مؤديا الى المقصود كما عرفت
قوله بابطال آه الجار والمجرور متعلق بالاثبات والجار في قوله باثبات آه متعلق بهذا المجرور قوله تلك الحقائق اي الافراد التي هي ماسوى
الحصص قوله حتى يتفرع آه متفرع على اثبات الاستلزام قوله والتقرير الاول خال آه يعني تقرير القاضي الكوفاموي خال عن اثبات الملازمة
بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية لانه لم يقيد الموجودية بالخارجية بل اطلقها فلا يثبت منه الا الملازمة بين الشق الاشتقاقي
والموجودية المطلقة وهو غير واف لمقصود السيد المحقق بخلاف تقرير استاذ المحشي فانه اثبت الملازمة بين الصدق الاشتقاقي والموجودية
الخارجية بانه عرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في الذهن وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي ثم فرع عليه الكفاية ولزوم التسلسل
فكان تقريره وافيا بحسب الظاهر وان كان دليل اثبات الملازمة الذي اورده مخدوشا كما ذكرناه ومن ههنا ظهرت ركاكة ما قال
بعض الناظرين من ان هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشي ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر
انه غير خال عن قيد الخارجي قوله والثاني عار آه فانه لا يبطل الا كون الحقائق امورا خارجية كما يفصح عنه كلامه ومقصود السيد المحقق التعميم
قوله وبعض الفاضل الذي له يد طولى اراد به مقدام المحققين مولانا محمد حسن رح وقد ذكره في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح المواقف
قوله فتلك الحقيقة تلزم آه يعني ليس غرض السيد المحقق لزوم كون مطلق الوجود موجودا خارجيا حتى يرد عليه ان غاية ما لزم من تقريره كون الحقيقة
المفروضة موجودا لا موجودا خارجيا بل مقصوده ان مفهوم الوجود المصدري المطلق اذا كان عارضا للحقيقة وصادقا عليها اشتقاقا
فمفهوم الوجود المصدري الخارجي والوجود المصدري الذهني ايضا يكونان صادقين على حقيقتها اشتقاقا فحقيقة الوجود المصدري الخارجي المغايرة لمفهومه
يلزم ان تكون موجودة في الخارج لعروض الوجود الخارجي له وهذا معنى قول السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم باطل
وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم قوله مع ان الوجود المصدري مطلقا الخ اعلم اولا ان الوجود على نحوين وجود خارجي وذهني فكما ان الاشياء
حين وجودها في الخارج تتصف بالصفات التي للوجود الخارجي دخل في الاتصاف بها كالسواد والبياض فان الجسم يتصف بهما في الخارج دون الذهن
كذلك الاشياء اذا حصلت في الذهن يعرض لها امور لا تعرض لها الا في الذهن فيكون للذهن دخل في عروضها كالكلية والجزئية والجنسية
ونحوها من الصفات المبحوثة عنها في المنطق فان هذه الصفات لا تعرض في الخارج وانما تعرض عند حصولها في الذهن وهذه هي المسماة بالمعقولات
الثانية المبحوثة عنها في المنطق وهذا معنى قولهم المعقول الثاني ما لا يعرض الا في الذهن ولا يطابقه شيء في الخارج اي لا يكون له مصداق في الخارج فالمعتبر في
المشتق عليه مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج

المعقول الثاني امران احدهما كون الذهن ظرف العروض وهو المصرح بقولهم ما يعرض في الذهن وفيه احتراز عن العوارض الخارجية وثانيهما كون الذهن شرط العروض بحيث لا يعرض الا في الذهن وهذا معنى قولهم ولا يطابقه شئ في الخارج واحترز به عن عوارض الماهية كالزوجية والفردية للاربعة والثلثة فانهما عارضتان لنفس ماهيتهما سواء كانت موجودة في الخارج او الذهن وفي التعريفات التي ذكروا للمعقول الثاني محمولة على هذا منها ما ذكره العلامة الجرجاني[1] في حواشي شرح المطالع من قوله هو ما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني ومنها ما ذكره هذا العلامة ايضا في شرح المواقف من قوله هو ما يعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج ومنها ما ذكره ايضا في حواشي شرح التجريد من قوله هو ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه وعرفه العلامة القوشجي[2] في شرح التجريد بما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ويرد عليه من وجهين الاول ما اورده المحقق الدواني[3] في حواشيه القديمة بانه يشمل بظاهره الاضافات لعدم تقييده بكون العروض في الذهن فيحتاج الى القيد الآخر اعني قولنا ولا يحاذي بها امر في الخارج واجاب عنه الصدر الشيرازي[4] في حواشيه الجديدة بانه لا حاجة الى القيد الآخر لان الاضافات وان صدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لامر آخر لكن لا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر لان حاصله ان يكون منشأ عروض العارض وجود المعروض في العقل والاضافات ليس منشأ عروضها وجود معروضاتها في العقل كيف وكل ما يكون منشأ عروضه وجود معروضه في العقل لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من التعقل ومن المعقولات الثانية والثاني انه لا يلزم من كون المعقول الثاني عارضا للمعقول الاول ان لا يكون تعقله الا بعد تعقل معروضه الا ترى الى ان الصورة تستدعي معروضا وهو الهيولى ولا يلزم ان يكون تعقلها بعد تعقل الهيولى نعم لو اخذ المعقول الثاني من حيث هو عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه البتة لكن لا خصوصية له فيه فان العارض الخارجي ايضا اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه وثانيا انهم صرحوا بان الوجود مطلقا سواء كان ذهنيا او خارجيا من المعقولات الثانية ويرد عليه من وجهين الوجه الاول ما ذكره العلامة القوشجي[5] من ان القول بكون الوجود من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم قالوا بكونه موجودا في الخارج فلم يصح الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية فان المعقول الثاني ما لا يطابقه امر في الخارج وقد تحقق فرد من افراد الوجود المطلق في الخارج وهو الواجب تعالى ولا يخفى على المستيقظ ان هذا الايراد صادر في حالة النوم والغفلة لا في حالة الفكر واليقظة فان الواجب ليس فردا للوجود المصدري حتى يلزم من كونه موجودا في الخارج عدم كونه معقولا ثانيا بل هو فرد للوجود الحقيقي بمعنى ما به الموجودية وهو ليس من المعقولات الثانية لا يقال لا يعرف للوجود عند اهل اللغة الا معنى واحد انتسابي وهو الذي يعبر عنه بالفارسية ببودن لانا نقول هذا اصطلاح آخر لم يطلع عليه ارباب اللغة قال رئيس الصناعة[6] في آلهيات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به المعنى الانتسابي فان الوجود يطلق على معان كثيرة انتهى والوجه الثاني وهو اقواهما ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط كما مر ذكره والماهية متصفة بالوجود الخارجي وكذا يطلق الوجود في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج فكيف يصح عد الوجود المصدري من المعقولات الثانية واجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بما توضيحه انه ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود فيلاحظ الماهية او لا معراة عن الوجود ثم يصفها به وهذا الاتصاف ليس في الخارج ولا في الذهن بل في مرتبة من مراتب الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر وربما يطلق الاتصاف على كون الماهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها لكنه في الحقيقة ليس باتصاف وبالجملة فالوجود لا يتصف

[1] اي السيد الشريف علي الجرجاني ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا علي القوشجي ١٢ منه مد ظله

[3] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

[4] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

[5] اي مولانا علي القوشجي ١٢ منه مد ظله

[6] اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

به الشيء في الخارج فيكون من المعقولات الثانية وكذا الشيئية وهذا الجواب مردود بوجوه ثلثة الاول ان النفس الامر لايخلو عن ذهن وخارج فاذا
لم يتصف الشيء به في الخارج يتصف به في الذهن لا محالة فقوله ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن والخارج مما لايقول به عاقل
والثاني ان هذا التقرير بعينه جار في جميع الانتزاعيات فيلزم ان يكون جميعها من المعقولات الثانية ولم يقل به احد والثالث وهو الحل
ان العروض ههنا يشمل العروض الانضمامي والانتزاعي فالمعقول الثاني مايكون ظرف عروضه الذهن فقط ولايكون عروضه في الخارج اصلا
لا انضماما ولا انتزاعا والوجود وكذا الشيئية وان لم يكن لهما عروض انضمامي في الخارج لكن لهما عروضا انتزاعيا في الخارج قطعا وذلك
لان العروض الانتزاعي يتبع وجود منشأ الانتزاع فما كان منشأ انتزاعه موجودا في الخارج كالفوقية يكون له عروض انتزاعي فيه
ومناشي انتزاع الوجود والشيئية موجودة في الخارج فيكون اتصاف الاشياء بهما خارجيا فكيف يكونان من المعقولات الثانية
فان قلت قد صرح الصدر[1] الشيرازي في حواشيه المتعلقة لشرح المطالع ان المعقول الثاني على مايفهم من كلام القدماء الكلي الخارج عن
حقيقة الافراد بشرط ان لايحاذي به امر في الخارج اي لايكون مبدؤه موجودا فيه كالشيء فان فرده اما سماء او ارض او سواد او بياض
او غير ذلك والشيء خارج عن حقيقة كل منها ومبدؤه الذي هو الشيئية غير موجود في الخارج وكذا العلة والمعلول والكلي والجزئي والجنس
والنوع ونظائرها فهذا يدل على ان الشيئية عند القدماء من المعقولات الثانية قلت قد وقع في عبارة القدماء ان المعقول الثاني ما يتصف
به الشيء في الذهن لا في الخارج ففهم منه جماعة ان مرادهم بعدم اتصاف الشيء به ان لايكون مبدؤه موجودا في الخارج كالعلية والجنسية
وغيرها بخلاف الاسود فان مبدأه السواد موجود في الخارج وليس بشيء فان المراد بالاتصاف في كلام القدماء اعم من الاتصاف
الانضمامي والانتزاعي فالوجود والشيئية ليسا من المعقولات الثانية وكذا العلية والمعلولية وبعد التيا والتي اقول قد يتوهم
العجب من صنيع احسن[2] المحققين حيث انكر كون الوجود من المعقولات الثانية في شرح السلم وشنع تشنيعا بليغا على السيد المحقق
ثم قال ههنا[3] في تقرير كلامه ان الوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية لايتصور ان تكون موجودة في الخارج
ولا عجب اصلا فان ما حققه في شرح السلم هو التحقيق عنده وعند كافة المحققين وما ذكره ههنا انما هو متابعة للجمهور مع انه في صدد
تقرير كلام السيد المحقق وهو قائل بكون الوجود من المعقولات الثانية فقرر كلامه على حسب مرامه **قوله** وانت خبير آه ايراد من المحشي على التقرير
المذكور آنفا **قوله** مع كونه كفوا للتقرير الثاني لايخفى عليك انه ان اراد[4] من الكفاءة الكفاءة في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية
كما في التقرير الثاني فهو باطل لان حاصل التقرير المذكور هو انه لو كان للوجود المصدري افراد غير الحصص لكان للوجود المصدري الخارجي ايضا
افراد سوى الحصص لكن لايمكن ان يكون للوجود الخارجي فرد غير الحصة لاستلزامه كونه موجودا خارجيا كما مر فلا يمكن ان يكون للوجود المصدري ايضا فرد
غير الحصة وهذا التقرير مبطل للافراد غير الحصص للوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا فاين الكفاءة وان اراد معنى آخر فلابد من بيانه واما احتمال ان يكون للوجود الذهني
افراد غير الحصص دون الوجود الخارجي ففي غاية السقوط لعدم القائل بالفصل **قوله** يرد عليه آه حاصل الايراد انه غاية مايلزم من كون مفهوم الوجود الخارجي عارضا
لحقيقة وجود تلك الحقيقة في الخارج ولا مضايقة فيه فان المعقول الثاني انما هو الوجود المصدري واما كون تلك الحقيقة المفروضة ايضا
من المعقولات الثانية فممنوع فيمكن ان لاتكون تلك الحقيقة منها فلا يضره كونها موجودة في الخارج وقال جد جدي واستاذ استاذي[5]
نور الله مرقده في حواشيه لدفع هذا الايراد اقول المحقق ليس بغافل عن الايراد كما لايخفى عن كلامه اللاحق وهو ان المدعي بديهي والا
فلا يخفى ما فيه انتهى واقول جعل قوله لايخفى ما فيه اشارة الى هذا الايراد ليس بمستحسن لان فيه تسليم كون الوجود معقولا ثانيا وهذا المحقق

[1] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله
[2] اي مولانا محمد حسن ١٢ منه مد ظله
[3] اي في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح المواقف ١٢ منه مد ظله
[4] هذا اعتراض على صاحب شمس الضحى ١٢ منه مد ظله
[5] اي مولانا محمد ظهور الله نور الله مرقده ١٢ منه مد ظله

وانت خبير بانه مع كونه كفوا للتقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية ظاهر فلا يم كما لايخفى ١٢

ينكره بل المحمل الصحيح له انه اشارة الى منع كون الوجود معقولا ثانيا قوله سلم اقول تسليم كون الوجود معقولا ثانيا في غاية السخافة كما نبهناك عليه

قوله واما كون تلك الحقائق منها آه قال بعض الناظرين اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود المصدري

مناشي انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة لحصصه موجود في الخارج وهو الوجود الحقيقي عندهم وظاهر

انه ليس من المعقولات الثانية وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا

خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الرأي انتهى اقول لا يخفى ما فيه لما عرفتك سابقا ان المراد بالحقيقة غير الحصة المتنازع في وجودها للوجود

المصدري هو الامر المجهول في كنهه غير الحصة وليس المراد به ما به الموجودية فان جميع الحكماء المحققين متفقون على ان للوجود منشأ مسمى بالوجود

وما به الوجود وهو امر آخر غير الوجود المصدري واقر به السيد المحقق في مواضع من كتبه فكيف ينكر الحقيقة للوجود بهذا المعنى ونسبة مثل

هذا الصنيع الى مثل هذا المحقق بعيد فالنزاع انما هو في ان هل للوجود المصدري فرد آخر غير الحصة يحصل في الذهن عند تصوره ام لا ولعلك

تفطنت من ههنا ان منع كون تلك الحقائق الوجودية من المعقولات الثانية كما صدر عن المحشي مكابرة صريحة فان كون الوجود المصدري معقولا

ثانيا يستلزم كون حقيقته بالمعنى الذي ذكرنا من المعقولات الثانية ايضا الا ان يكون مبنيا على ما جوزه المحقق الدواني[1] في الحواشي القديمة

المتعلقة بشرح التجريد الجديد من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته وفساد الشجرة ينبئ

عن فساد الثمرة قوله ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ آه اقول بل المتوقع من الفطن الذكي ان يستيقن بحسن تقرير احسن المحققين[2] المذكور اخرا

كما عرفت قوله الا ان الاحصر الاشمل آه الغرض منه بيان الفرق بين التقرير المطول وبين التقرير المختصر بانهما وان كانا وافيين بما هو المطلوب

ههنا من سلب الافراد غير المعاني الحصصية للمعاني المصدرية لكن المطول يشتمل على فائدة جديدة لا يشتمل عليها المختصر فكان الاطول

احسن من هذه الجهة قوله اتفاقا تامين بان الوجودات الخاصة آه اعلم اولا ان الوجود يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري

الانتزاعي الذي يعبر عنه ببودن وهو الذي جعلوه من المعقولات الثانية بناء على ما يفهم من ظاهر كلام القدماء وقد مر ان التحقيق خلافه

وثانيهما مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الوجودية ويعبر عنه بالوجود الخاص وثانيا انهم تنازعوا قديما وحديثا في ان الوجود

هل هو بديهي التصور ام نظريه فذهب جمع الى ان تصوره بديهي يعلمه البله والصبيان وقال بعضهم ان تصوره نظري وقال بعضهم ان

تصوره ممتنع وكتب المتاخرين مشحونة بذكر دلائل الفريقين والذي يحكمه النظر الدقيق هو ان النزاع بينهم لفظي فمن قال ببداهته اراد به الوجود

المصدري فان تصوره بديهي لكونه من الانتزاعيات وكنه الانتزاعيات ليس الا ما يحصل في الذهن على ما تقرر في مقره ومن قال بكسبيته

او امتناعه اراد به الوجود بمعنى ما به الوجودية كذا ذكره الصدر الشيرازي[3] في حواشي شرح التجريد وللمناظر ان يمنع كون كل ما يحصل عند انتزاع

الانتزاعيات كنها لها وثالثا انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود المصدري بديهي التصور مشترك بين الحقائق الموجودة وان الوجود الخاص موجود

في نفس الامر لا محالة به ينتزع الوجود عن الموجودات اختلفوا في تعيين الوجود الخاص وفي انه هل هو زائد على الحقائق او هو عينها او مشترك

فيها فذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه الى انه مشترك معنى[4] قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف المدعى بحسب الظاهر

اشتراك معنى الوجود المصدري والانتزاعي بين الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي

انتهى وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري المعتزلي الى انه نفس الحقيقة في الواجب والممكنات كلها فالوجودات عندهم حقائق

متخالفة متكثرة بذواتها ووجود كل حقيقة عين لها وذهب الحكماء المشاؤن الى انه نفس ماهية الواجب وزائد في الممكن منضم معه

---

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

[2] اي ملا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

[3] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

[4] وثانيا ١٢ ... باعتبار المنشأ ١٢

(حاشية) مسلم واما كون تلك الحقائق منها نفي جزء المنع فالمتوقع من المنصف بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ سلمه الله تعالى الا ان الاحصر الاشمل الاطول ... عف اولا ... ثالثا عف

فهو عندهم حقيقة مشتركة معنى بين الممكنات وذهب المتكلمون الى انه صفة قائمة منضمة بالماهية مطلقا واجبة كانت او ممكنة فجمهور
المتكلمين والحكماء متفقون على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات
فالوجود عندهم معنى زائد على الماهية منضم معها في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة
والاشتراك انما في مفهوم الكون فقط لا في حقيقته فالوجود الخاص في الواجب عين ذاته وفي الممكن زائد عليه منضم معه وذهب الحكماء الاشراقيون
الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وذهب السيد المحقق في حواشي شرح
المواقف الى انه شخص خاص جزئي وهو الواجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي باضافتها اليه ودلائل هذه المذاهب كلها مبسوطة
في الاسفار الكلامية فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حواشي شرح التجريد ورأيت ان ما نقله المحشي ههنا من مذهب المشائين
غير المذكور في الكتب المتداولة فان الوجود الخاص عندهم عين الحقيقة في الواجب ومشترك معنوي بين وجودات الممكنات لا ان
الوجودات حقائق متخالفة متكثرة كما ذكره نعم هذا مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بان الوجودات الخاصة امور منضمة الى الماهيات
بل هي عين الحقائق المتخالفة عندهم وبالجملة فكون الوجود مشتركا لفظيا بان يكون الوجودات حقائق متخالفة مع كون الوجود
عارضا للممكنات منضما اليها مما لم يذهب اليه المشاؤون بل لم ينسب هذا المذهب الى احد في الزبر المتداولة فلعل المحشي اطلع
على التصريح من بعض المشائين على ذلك وخاصة ان حاصل كلام المحشي ههنا ان تقرير الاستاذ الاطول مع افادته ما هو المطلوب يفيد
بطلان هذا المذهب ايضا لذكر الشق الاشتقاقي فيه فيقال هذه الامور المنضمة بالممكنات التي سميتموها وجودات خاصة لا بد ان يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الحمل بالمواطاة فظاهر فان حمل المعاني المصدرية على معروضاتها
ومناشئ انتزاعها بالمواطاة باطل واما عدم الحمل الاشتقاقي فلانه لو حمل الوجود المصدري على الوجود الحقيقي المفروض كوجود زيد مثلا
لعرض له حصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي فيلزم كون ذلك الوجود كالموجود موجودا خارجيا
فح فان لم يعرض له امر منضم آخر مسمى بالوجود الحقيقي به يصير ذلك الوجود الخاص موجودا سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك
فاي حاجة الى فرض عروض الامر المنضم بزيد مثلا وان عرض له فرد آخر فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انه لا وجود للامور المنضمة
التي هي الوجود الحقيقي وذلك ما اردناه فالتقرير الاطول يبطل هذا المذهب ايضا مع افادته ابطال كون الافراد الاخر سوى الحصص
للوجود المصدري ولا كذلك الاخصر فانه لخلوه عن ذكر الشق الاشتقاقي لا يبطل به الا وجود افراد الوجود المصدري غير الحصص
بما مر من التقرير ولا يبطل به هذا المذهب لبقاء احتمال الحمل الاشتقاقي فافهم واغتنم هذا التحرير فان المحشين قد سكتوا في
هذا المقام عن الحل والتقرير **قوله** للماهيات الممكنة دون الحقيقة الواجبية فان الوجود عند المشائين عينها وهو معنى قولهم الواجب
وجود وموجود وما به الوجود وهو المراد من قولهم الوجود عين الواجب فالمراد بالوجود في هذا القول الوجود الخاص ومعناه ان الوجود الخاص
في الواجب عينه لا انه عرض بامر آخر صير موجودا كما في الممكنات تعالى الله عنه ويمكن ان يكون المراد به الوجود المصدري ويكون
معنى عينيته للواجب ان صدقه عليه لا يحتاج الى حيثية زائدة فان ذاتها بنفسها مبدأ الوجود بها ولا كذلك في الممكنات فان
صدق الوجود المصدري عليها مستند الى حيثية جعل الجاعل ونحو ذلك فليحفظ **قوله** وان لم يبطل كونها افراد الوجود المصدري هذا
وان كان صحيحا لان الفردية تقتضي الحمل بالمواطاة فلو كانت الوجودات الخاصة المذكورة افراد الوجود المصدري لوجب حمله عليها

٥ والا يصدق عليها الحكم لاستحالة ارتفاع النقيضين فكيف يكون سلبيا لوجود الموجودات منه مد ظله

٦١

للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية

وان لم يبطل كونها افراد الوجود المصدري

[illegible]

مواطاة وهو محال لكنه غير مفيد ههنا فان المراد من الافراد غير الحصص المتنازع في وجودها في هذا المبحث ليس منا شئ انتزاع الوجود المصدري التي هي
الوجودات الخاصة حتى يكون ذكر افادة هذا الدليل بطلان كون الوجودات الحقيقية المذكورة افراد الوجود المصدري مفيدا كما نبهناك عليه غير مرة
بل المراد ما يحصل عند تصور الوجود المصدري في الذهن فهذا الكلام وقع في غير موضعه فتنكر لعله يحتاج الى اللطف القريحة ومن لم يتعقل ما ذكرنا فلا يتهم الاعقله
قوله بخلاف الاطول قد يتوهم ههنا ان توصيف الدليل الاول بالاطول يفيد ان الثاني طويل وتوصيفه بالاخصر ينافيه وكذا توصيف الثاني
بالاخصر يفيد ان الاول مختصر وتوصيفه بالاطول ينافيه وجوابه ان الاطول والاخصر وان كانا من صيغ التفضيل لكن قد تجرد صيغة التفضيل عن
معنى التفضيل كما اشار اليه العلامة الجرجاني في حواشي شرح الشمسية فالمراد بالاطول الطويل وبالاخصر المختصر فلا منافاة قوله ولا عائبة فيه هذا
دفع دخل مقدر تقريره الدخل انه لما افاد الدليل الاول فائدة اخرى ايضا ولم يحصل هذا المنصب للدليل الثاني فكان الدليل الاول اولى مع ان استاذ
قد جعل الثاني اولى في ما سبق وتحرير الدفع ان الاولوية التي حكم بها الاستاذ على الثاني انما هو باعتبار افادة المقصود واما افادة ابطال المذهب
المذكور فامر خارج عن المبحث فلا مضايقة لو لم يفده الدليل الثاني الذي هو الاخصر قوله فان المقصود في هذا المقام آه قال بعض الناظرين يعني
ان مقصود الشارح نفي الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق انه يقول ان معروض الوجود المصدري فرد حقيقي له فاورد عليه ما اورد
وقد عرفت مقصود السيد المحقق فلا يرد عليه ما قال انتهى اقول قد عرفناك مرة بعد اخرى ان هذا افتراء قوله وقد بقي بعد خبايا جمع خبية كالخفية
وزنا ومعنى وقد اظهرنا تلك الخبايا في هذه المباحث فتشكر قال في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين لوازم آه هذه معارضة على ما ذكر
سابقا من ان بين الوجود الذهني والخارجي اتحادا نوعيا وتقريرها ان دليلكم وان كان يثبت مدعاكم لكن عندنا دليل ينفيه وهو ان لكل من الوجود
الذهني والخارجي لوازم ليست للآخر كالاحراق للنار والحرارة للهواء والبرودة للماء وغير ذلك فانها عوارض للوجودات الخارجية
ولا يمكن وجودها في الذهن وكالانكشاف به والاكتناف بالعوارض وكونه صفة للنفس وغير ذلك فانها عوارض للوجود الذهني ولا يمكن
عروضها للوجود الخارجي واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم الاختلاف بين الوجود الذهني والخارجي
وهو خلاف ما ادعيتموه واجاب عنها كمال المدققين بان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم
لوازم نفس الماهية وذا في ما نحن فيه ممنوع فيجوز ان تكون كلوازم الصنف فلا يلزم من مخالفة اختلاف الوجود الخارجي والذهني نوعا
بل صنفا والمطلوب ذلك لا هذا قال في النهية ايضا واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات اعلم ان ههنا اربع مقدمات متداولة
على السنتهم في مواضع الاولى ما ذكره ههنا والثانية اختلاف الملزومات لا يدل على اختلاف اللوازم والثالثة اتحاد اللوازم لا يدل
على اتحاد الملزومات والرابعة اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم اما الاولى فاستدل عليها العلامة الكوفاموي في شرح السلم
تقليدا للسيد الباقر العلوم كما هو دابه في جميع تصانيفه بما توضيحه ان الملزوم علة للوازم اما بنفس ماهيته كما هو مذهب رئيس الصناعة او باعتبار
وجوده المطلق في لوازم الماهية ووجوده الخارجي في اللوازم الخارجية ووجوده الذهني في اللوازم الذهنية كما ذهب اليه المتاخرون
واللوازم من آثار الملزومات ومقتضياتها وقد تقرر في مقره ان الشئ الواحد لا يصدر منه الا الواحد فلا يصدر عن الملزوم الا
اللازم الواحد ولا يمكن صدور اللوازم المتعددة عن ملزوم واحد وذلك ما اردناه وهذا عجيب منه جدا ولا عجب منه فانه اقتدى
بمن اقتدى ظنا ان الامام ضامن انما العجب من امامه حيث لم يفهم سخافة هذا التقرير مع غوصه في بحار الحكمة اليمانية ولم يتفطن
ما يرد عليه من الوجوه القوية اليمانية منها ان هذا الدليل مبني على كون اللوازم معلولة للملزومات وانها وهو في حيز البطلان بل التحقيق الحقيق

مخالف فلا يحصل
ولا عائبة فيه
فان المقصود
في هذا المقام
نفي الفردية
فقط وهو
حاصل به
فافهم وقد
بقي بعد خبايا
لو لا غرابة المقام

ـه اي مولانا السيد علي الجرجاني منه مد ظله

ـه اي مولانا كمال الدين رح ١٢ منه مد ظله
ـه اي القاضي محمد مبارك الكوفاموي منه مد ظله
ـه اي السيد باقر داماد ١٢ منه مد ظله
ـه اي الشيخ الرئيس

بالقبول هو ان المؤثر مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف ومنها انه ان اراد من كون الملزومات فواعل للوازم انها
فواعل مصدرة لها حقيقة فهو باطل اذ الفاعل الحقيقي لجميع الاشياء هو الله تعالى وما يظن في الظاهر انه فاعل فليس بفاعل حقيقة انما هو
من الاسباب والآلات وما يستفاد من كلام الحكماء من نسبة الفاعلية الى غير الله تعالى كالصورة النوعية في باب الطبيعيات والعقل الفعال
في مبحث الالهيات فتسامح منهم اعتمادا على الفطرة الموقادة والفاعل الحقيقي عندهم لجميع الاشياء انما هو الله تعالى وما سواه
من الوسائط والروابط كما صرح به المحقق الطوسي[51] في شرح الاشارات فاذن فاعل اللوازم وجاعلها انما هو الله تعالى لا الملزومات وان اراد
بالفاعل المؤثر مطلقا او الموقوف عليه مطلقا فالحد الاوسط لا يتكرر لان المراد من الشيء الواحد في قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد انما
هو المصدر لا المؤثر مطلقا ومنها ان قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد لم يثبت بدليل صحيح الى الآن والدلائل المذكورة في
اسفارهم في هذا المقام كلها واهية فالبناء على الفاسد فاسد ومنها ان صدور الكثير من الواحد انما يمتنع من جهة واحدة واما اذا كانت
هناك جهات مختلفة فلا باس بصدور الكثير عنه كما صرح به ابن كمونة[52] في شرح التلويحات ولهذا جوزوا صدور الاثنين عن العقل الاول
وهكذا الى ان قالوا بصدور جملة الاشياء من العقل الفعال فكذلك يجوز ان يكون لملزوم واحد جهات مختلفة تكون مبدأ اللزوم لوازم مختلفة
وبالجملة فهذا الدليل لا ينبغي ان تصغى اليه الآذان او تشهده الاذهان فالصحيح ان يقال لو لم يستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات
لصح الانفكاك بين اللازم والملزوم فان معنى اختلاف اللوازم ان يكون لازم الشيء لا يكون لازما لشيء آخر فاذا وجد اختلاف اللوازم
لا بد ان يوجد اختلاف الملزومات فانه لو اتحد الملزوم لا يعرضه الا لازم واحد فيلزم الانفكاك بين اللازم الآخر وملزومه وهو بين في معنى اللزوم
واما الثانية فوجهها انه قد يكون اللازم اعم من الملزوم كالحرارة اللازمة للشمس والحركة والنار فانها مختلفة بالماهية مع اتحاد لازمها واورد
عليه ان الحرارة الحاصلة من الشمس غير الحرارة الحاصلة من النار وقس عليه فاين اتحاد اللازم وجوابه انا نتكلم في مطلق الحرارة من حيث انه
مطلق فانه لازم واحد للملزومات المختلفة واما الثالثة فلما ذكرنا آنفا من كون اللازم اعم فلا يلزم من اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات واما الرابعة
فلما ذكرنا في تحقيق الاولى فانه لو جاز اتحاد الملزومات مع اختلاف اللوازم للزم الانفكاك بين اللازم والملزوم ولانتقضت القاعدة الاولى
فاحفظ هذا التدقيق **قال** في المنهية ايضا لانا نقول آه جواب للمعارضة المذكورة وتحريره ان اللوازم المختلفة في الوجودين ليست مستندة
الى الوجود الخارجي والذهني المصدريين حتى يلزم اختلافهما نوعا بل هي مستندة الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بالوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية
هذا وقد اضطربت كلمات الناظرين في هذا المبحث في ان مراد السيد المحقق من الوجود الذي يسند اليه اللوازم المختلفة ههنا ماذا فمنهم من قال
ان المراد به الامر المنضم مع الماهية وعليه سلك الفاضل المحشي وسيجيء ما له وما عليه ومنهم من زعم ان المراد به الوجه على ما هو مذهبه واورد عليه بان الواجب تعالى واحد شخصا
فلا يمكن استناد اللوازم المختلفة اليه واجاب عنه الفاضل الكوفاموي[53] بان استناد الامور المختلفة الى الامر الواحد انما لا يجوز اذا لم تكن هناك جهة متكثرة والا فيجوز
ان تعتبر مع الواجب اعتبارات مختلفة بها يستند اليه اللوازم المختلفة والقول بان مقتضى اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات حقيقة لا اعتبارا مما لا دليل عليه
ورده الفاضل المحشي بما رده وستطلع على ما له وما عليه عن قريب ومنهم من قال ان هذا الجواب مبني على مذهب الاشاعرة القائلين بان الوجود نفس حقيقة كل شيء فهو مشترك
لفظي بين الحقائق المتخالفة وفيه ان صاحب هذا القول يدعي ان وجود كل موجود نفس حقيقته فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن حقيقة واحدة
فالوجود الخاص الخارجي والذهني متحدان حقيقة فكيف يستند اليه اللوازم المتخالفة الدالة على اختلاف الملزومات وان لم تكن حقيقة الوجود الخارجي والذهني
حقيقة واحدة بناء على مذهب الصدر الشيرازي[54] من انقلاب الحقيقة باختلاف الوجود او بناء على القول بحصول الاشباح بالاشياء فمخالفة هذين المذهبين

[51] اي مولانا نصير الدين الطوسي منه مد ظله

[52] المراد به المحقق عز الدولة سعد بن منصور ابن كمونة الاسرائيلي منه عم فيضه

[53] المراد به المولوي محمد عظيم الكوفاموي منه مد ظله

[54] اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله

عند الجمهور تشهد بسنخافته وقال بحر العلوم نور الله مرقده ثم انه اخترع بعض المتاخرين مذهبا فزعموا انه مذهب المشائين وهو ان الوجود المشترك هو المصدري واشتراكه بين الافراد المتخالفة بالحقيقة وكل وجود متشخص بنفسه يصير المبهمات متشخصة به بقيامه بها قياما انضماميا وتارة يقولون قياما اتحاديا كقيام الجنس بالفصل فان بني جواب المحشي على هذا الراي فله نوع توجه انتهى وفيه ان السيد المحقق قد صرح ان الوجود المشترك وان كان يظن في بادي الراي انه المصدري لكنه في الحقيقة هو الوجود الخاص فهو ليس بمعرض عن كون المشترك هو الوجود المصدري

قوله الظاهر انه اراد به الخ قال في المنهية في الوجود مذاهب احدها ان الوجود عبارة عن الواجب تعالى وثانيها انه عبارة عن حقيقة الشئ وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد المحشي في الجواب المذكور في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر انه اراد الخ انتهت **قوله** فيها في الوجود مذاهب اختلفوا في الوجود في مواضع في بداهته ونظريته وفي اشتراكه بين الموجودات وعدم اشتراكه وفي عينيته للموجودات وزيادته عليها وكتب الكلام مزينة بذكر هذه الاختلافات والتحقيق على ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ان الاختلاف الاول لفظي حيث قال الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى المصدري والقائل بكسبيته وبامتناعه اراد منشأ الانتزاع وهو الوجود الحقيقي انتهى واما الاختلافات الباقية فالذي يظهر بالنظر الدقيق هو انها في الوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية وقد مر تفصيله فيما افاد كمال المدققين في حواشيه عند كلام السيد المحقق المذكور فعلى هذا يكون النزاع في اشتراك الوجود في الماهيات واختصاصه وكذا في زيادة الوجود وعينيته مع الماهيات كلها يرجع الى النزاع اللفظي فان القائل باشتراك الوجود هو القائل بالمعنى الانتزاعي المصدري دون من يقول بعينيته مع الماهيات وكذا حال القائل بزيادته انتهى مع السعت فهم **قوله** فيها عبارة عن الواجب هذا هو مذهب الاشراقيين وتبعهم السيد المحقق وحقق ان ما به موجودية جميع الاشياء هو الواجب واليه تنتسب الموجودات كلها فالواجب موجود بالذات والممكنات موجودة بوجوده كما يقال الماء مشمس وفرع عليه في حواشي حاشية التهذيب الجلالية عينية علم الواجب الاجمالي بذاته تعالى حيث قال ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه بهذه الجهة معدوم فالجهة التي بحسبها يتعلق العلم اتماهي الاولى وهي راجعة اليه تعالى فان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب فعلمه تعالى بالممكنات منطوي في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنها مثقال ذرة انتهى والتحقيق ان ما اختاره من كون الوجود الحقيقي عين الواجب باطل فانه لا يخلو اما ان يكون ذات الواجب مصداق الوجود او انتساب الممكن اليه وكلامه في حواشي شرح المواقف قد يشعر بالاول وقد يشعر بالثاني وكلاهما باطلان اما ان كون ذات الواجب بعينها وجودا خاصا وما به الموجودية لجميع الاشياء باطل فلان ذات الواجب اما ان تكفي في موجودية جميع الاشياء ويصح حكاية الموجودية للممكن عنها او لا يكفي فعلى الاول يلزم وجوب الممكن اي ممكن كان لان مصداق الموجودية لما كان نفس الذات الواجبة بلا احتياج امر آخر وجب كون الممكن موجودا وهذا خلف وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى شرط زائد بحيث لو لم يوجد ذلك الشرط لم يوجد الممكن مع وجود الواجب في الحالين وح فلم يكن ذات الواجب مصداقا للوجود بل الشرط الزائد واما استدلاله على مذهبه في منهيات حواشي الحاشية الجلالية بانه لو كان وجود الممكن قائما به فاما ان يكون اتصافه انضماميا او انتزاعيا على الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وجود ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على ان يوجد المنضم اليه في ظرف الاتصاف ثم يوجد فيه الصفة وعلى الثاني لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود حقيقة فننقل الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى الواجب فغير تام لما قيل ان لنا ان نختار شق الانضمام ونقول يجوز ان يكون انضمام الوجود الى الممكن كانضمام الفصل مع الجنس فلا يلزم الوجود

له ای مولانا عبد العلی قدس سره منه عم فیضه

الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع ملاحظة غلام یحیی رح

له ای مولانا کمال الدین رح منه عم فیضه

مبتدا ۱۲

خبر ۱۲

مبتدا ۱۲

خبر ۱۲

قبل الوجود لان الانحو من الانضمام يرجع الى الجزئية فيلزم ان يكون الوجود جزءا من الممكن ولم يقل به احد فهذا الاحتمال خارج عن المبحث بل لانه

لا يلزم من ابطال شقي القيام الانضمامي والانتزاعي ثبوت المدعي وهو كون الوجود عين الواجب لبقاء شق العينية التي ذهب اليها الاشعري

فانه قال وجود كل حقيقة عينها فلا بد من ابطاله حتى يتم الدليل واما ان كون انتساب الممكن الى الواجب تعالى هو الوجود باطل فلان هذا الانتساب

اما ان يكون صفة للممكن كما هو الظاهر او صفة للواجب على الاول فاما انتزاعي او انضمامي وقد ابطلهما وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون انضماميا

او انتزاعيا فان كان انضماميا فوجود كل ممكن انتساب خاص له بالواجب قائم بالباري تعالى وصفات الواجب كلها قديمة فيلزم قدم الممكنات

باسرها وان كان انتزاعيا فيجري الكلام في المنشأ فافهم قوله فيها وثانيها آه هذا مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه والدلائل المورودة لاثباته

في الكتب الكلامية كلها مخدوشة ويرد عليه ان عينية الوجود تستلزم الوجوب فان الماهية لما كانت عين الوجود صارت بنفسها مصداق

الوجود من دون احتياج الى امر آخر وكل ما هو كذلك فهو واجب ويجاب عنه بان العينية لا تستلزم الوجوب فان الوجود اذا كان عينها فبطلان

الماهية هو بطلان الوجود فالوجود مفتقر في تقرره في الواقع الى الجاعل وكذا الماهية فلا وجوب قوله فيها وثالثها آه هذا القول يشمل ثلثة

مذاهب الاول مذهب الحكماء المشائين وهو ان الوجود عين الذات في الواجب وفي الممكنات زائد عليها منضم معها فهو مشترك معنوي بين الممكنات

فقط والثاني مذهب المتكلمين القائلين بان الوجود مطلقا سواء كان وجود الممكن او وجود الواجب زائد فعندهم الوجود مشترك معنوي بين الكل

والثالث مذهب زين الدين واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن ومشترك معنوي بين الممكنات وهذا الاخير سخيف جدا

فانظر ما ذا ترى قوله فلوازم الوجود الذهني آه حاصله ان المراد بالوجود الذي اسند السيد المحقق اللوازم المختلفة اليه هو الامر المنضم مع الماهية

وظاهر ان المنضم مع الوجود الخارجي غير المنضم مع الوجود الذهني فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهيات في الخارج

ولوازم الوجود الذهني مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وهما اي الامران المنضمان مختلفان بالماهية فصح استلزام اختلاف اللوازم اختلاف

الملزومات مع عدم اختلاف الوجودين المصدريين لعدم استناد اللوازم المختلفة اليهما ويرد عليه انما يصح لو كانت الوجودات عبارة عن الامور المنضمة مع الماهيات

وكانت حقائق متخالفة متكثرة وهذا انما يكون بان يكون اشتراك الوجود بينها اشتراكا لفظيا كما نقله المحشي سابقا عن المشائين فانه حينئذ يمكن استناد اللوازم المختلفة الى

تلك الوجودات المختلفة وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بانها حقائق مختلفة بالاشتراك اللفظي قائلون بانها عبارة عن نفس

الحقائق لا انها عبارة عن الامور المنضمة والقائلون بكونها عبارة عن الامور المنضمة قائلون بالاشتراك المعنوي فلا تنفع ارادة الامر المنضم

ههنا شيئا وقد تنبه عليه المحشي ههنا فقال مستدركا لكنه الخ واما ما اورده بعض الافاضل على تقرير المحشي لقوله اقول فيه انا اذا تصورنا شيئا

ووجوده الخارجي منضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها كما هو المتقرر عندهم

فاذا كان الوجود منضما مع الشيء في الذهن فهو بعينه الوجود الذهني فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فيعود الاشكال ومن ههنا

علم ما قيل من انه لو هي جواب المحشي على هذا فله نوع توجيه انتهى بلفظه فخبط فاحش منه بناء على زعمه في مواضع متعددة من حاشيته

ان معنى حصول الاشياء بانفسها حصول الشيء الخارجي من حيث تشخصه ووجوده الخارجيين في الذهن ولهذا اعترض على مذهب الطبيعيين

في الابصار القائلين بحصول الصورة انطباعا في الرطوبة الجليدية كما مر تفصيله بثلثة ايرادات الاول ان الحصول في الحاسة انما يكون على

سبيل الحلول وهو يقتضي الاحتياج الى المحل بشهادة الوجدان ولا شك في ان الهوية الشخصية المذكورة من حيث انها هوية شخصية موجودة

في الخارج لا تفتقر الى الحاسة فلا يتصور حلول الهوية المذكورة في القوة الحاسة والثاني ان جماعة من الناس قد تبصر شخصا واحدا في زمان واحد

غلام یحیی رح

عبد النبی رح

فلو حصلت هوية الشخصية فی ذلک الزمان فی اذهان مختلفة یلزم وجود شخص واحد فی زمان واحد فی المحال المتعددة والثالث انه لو حصل
الشخص فی الحاسة مع التشخص الخارجی یلزم ان یکون له تشخصان الخارجی والذهنی وتعدد التشخص للشخص الواحد باطل فهذه الایرادات
من قبیل بناء الفاسد علی الفاسد اذ مذهب المشائین لیس ما زعمه ذلک الفاضل حتی ترد علیه الایرادات الثلثة المذکورة **قوله** لکنه لا یصح آه
حاصله ان استناد اللوازم المختلفة الی الامور المنضمة مع الماهیات التی هی وجودات حقیقة لا یصح علی المذهب المختار للحکماء المشائین من
ان الوجود مشترک معنوی بینها بان یکون الوجود موضوعا للمعنی واحد وهو مبدأ الوجود وما به الوجود ویکون هذه الامور افراده وذلک
لان الامر المنضم الی الماهیة علی تقدیر کونه مشترکا معنویا بینها یکون متحد النوع فلا یصح اسناد اختلاف اللوازم الیه بل انما یصح علی الاشتراک
اللفظی وهو باطل کما مر اقول الاستدراک ههنا لا معنی له فانه یوهم ان ههنا مذهبا آخر غیر ما استدرک به وقد عرفت انه لیس کذلک فان القائلین
بالامر المنضم قائلون بالاشتراک المعنوی **قوله** بناء علی ما قال ای السید المحقق فی حواشی شرح المواقف وحاصل کلامه فیها ان المصنف بالنظر
الی المقصد الاول من المرصد الاول من الموقف الثانی من المواقف الموضوع لاثبات بداهة الوجود المصدری اشتراک الوجود المصدری معنی
بین افراده التی هی حصصه او بین الموجودات بحسب الحمل الاشتقاقی فی هذا المقصد الثانی لکن اشتراک الوجود المصدری الانتزاعی لا یتصور حقیقة
الا بحسب المنشأ الذی هو الوجود الحقیقی فیکون الاشتراک فیه حقیقة لا فی المعنی الانتزاعی وایضا اشتراک المعنی المصدری بین الوجودات والموجودات
ضروری غیر قابل لان یجعل مسئلة من الفن بل لکونه اجلی مما لا یلیق النزاع من هؤلاء العقلاء فیه فیکون الاشتراک وعدمه فی الوجود الحقیقی حقیقة
قوله بین الوجودات او الموجودات وجه الترديد ان الوجوه الدالة علی اشتراک الوجود المذکورة فی المواقف بعضها تدل علی اشتراک الوجود بین افراده
الحصصیة وبعضها تدل علی اشتراکه بین افراد الموجودة ولولا ضیق المقام لذکرتها **قوله** اشتراکا علی وجه الاجتماع هو عبارة عن امکان صدق الکلی
علی الافراد مجتمعة کما یصدق علیها منفردة والاشتراک المعنوی عبارة عن اشتراک المعنی بین افراده کالانسان بالنسبة الی افراده والاشتراک
اللفظی عبارة عن اشتراک اللفظ فی المعانی کالعین بالنسبة الی معانیه هکذا نقل عنه فی المنهیة **قوله** وبحسب النظر الدقیق اشتراک الوجود الحقیقی آه رد
علیه حسن المحققین فی حاشیته المتعلقة بحواشی شرح المواقف بان الوجود الحقیقی لم یتنقح بعد فارجاع المباحث الیه الغار لها بل الالیق فی حق من
یرجع المباحث ان یعین المبحث علی ان کثیرا من دلائل المتخاصمین بل کلها لا ینطبق الا علی المصدری انتهی وانت تعلم ان اختیار وقوع النزاع
فی الوجود المصدری البدیهی الاشتراک لیس باولی من اختیار وقوعه فی الوجود الحقیقی ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذین لا تمییز لهم فی کتاب
فی الوجود الحقیقی قبل تنقیح المصداق **قوله** وما قیل القائل الفاضل السندیلی مجیبا عما اورده کمال المحققین بقوله ان الوجود بمعنی ما به الوجود واما عبارة
عن الواجب فلا یصح استناد اختلاف اللوازم المختلفة الیه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عبارة عن الماهیة نفسها وهی ایضا لا تصلح للاستناد لعدم تحقق
الاتحاد فیها ذهنا وخارجا واما عبارة عن الامر المنضم وذلک ایضا باطل علی تقدیر الاشتراک المعنوی کما هو المتقرر فی مدارک الحکماء انتهی حیث
قال انا مع اعترافی بقصور الباع اقول یمکن ان یقال بانا اردنا بالوجود ما به الوجود وهو الواجب واستناد الاشیاء المختلفة الی الواحد انما لا یجوز
اذا لم تعتبر معه جهات متعددة واما اذا اعتبرت فیجوز انتهی وهکذا ذکره الفاضل الکوفاموی **قوله** لیس بجید فیه اشارة الی دفع الایراد **قوله**
اذ بناء علی هذا الصحیح آه حاصله انه لو کفی التغایر الاعتباری فیمکن استناد اللوازم المختلفة الی الوجود المصدری ایضا لتحقق التغایر بین الوجودین
اعتبارا فلم عدل السید المحقق عنه واجاب عنه جد جدی واستاذ استاذی نور الله مرقده بانه انما عرض عنه لان اللوازم انما هی مستندة
فی نفس الامر الی الوجود الحقیقی دون الی المصدری لان الجواب لا یتاتی الا به **قوله** بل الجید ای الجید من بد والامر فی الجواب کذا فی المنهیة

قوله انما هو الاكتفاء على المبنى عليه قال في المنهية المراد به الامر المنضم مع الماهية وهذا القدر كاف في دفع الاشكال انتهت قال ثم خصص

آه اعلم ان في كلام المصنف ثلثة احتمالات الاول ان يراد بالمتجدد الحادث فقط وبالصفة الحصولي وهذا هو الذي ابطله سابقا في المنهية

واراد ههنا ابطاله في الحاشية والثاني ان يراد به الحصولي الحادث وهو الذي صدره سابقا بقوله ويمكن آه فاللام في قوله ههنا كما هو

الا العلم الحصولي للعهد اي الحصولي الحادث لانه لا دخل في الاكتسابات الا للعلم الحصولي الحادث على ما مر تقريره والثالث ان يراد به مطلق

الحصولي ويكون قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور صفة كاشفة وهو الذي ذكره بقوله كان المراد الخ بحمل البعدية على الذاتية على ما هو الصحيح

المقبول عند ارباب التصحيح وعلى هذا يكون كل من العبارات الثلث محمولا على فائدة جديدة وكل جديدة اولى من قديمة قوله وجه لعدول

المصنف الخ قال بعض الناظرين يعني ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيص المقسم

بالحادث لابد من التخصيص بالحصولي ايضا لان الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم تخصيص المقسم بالحصولي بعد تخصيصه بالحادث من

غير ضرورة واما على تقدير تخصيصه بالمتجدد كما فعله المصنف فلا حاجة الى تخصيصه بالحصولي اذ المتجدد بمعنى الحصولي الحادث ولا يخفى

ان هذا الكلام من الشارح نص على ان مورد القسمة عند المصنف في زعمه هو الحصولي الحادث كما اومانا اليه في ما سبق انتهى اقول غرض

السيد المحقق ههنا ان المصنف لم يخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالمتجدد ووجهه انه على تقدير تخصيصه بالحادث لابد

ان يخصص بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة داعية اليه وعلى تقدير تخصيصه بالمتجدد الذي هو عبارة عن الحصولي

لا يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة فان العلم الحصولي القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق عند المحققين ومنهم المصنف فلابد

ان يقيد المقسم بالحصولي المطلق ثم ان البداهة والنظرية لا يتصف بهما الا الحصولي الحادث فلابد من تقييد الحصولي بالحادث عند التقسيم

الثاني قوله توجيه توضيحه انه كما ان البناء يعلم ما يبنيه ويصوره في ذهنه قبل البناء ثم يعلمه بصورته التفصيلية بعد الفراغ عن بنائه كذلك

الواجب تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها وبعد وجودها ولكن فرق بين علم البناء قبل وجود البناء وبين علم الواجب قبل وجود الاشياء

فان في الاول اجمالا منافيا للكشف التام وفي الثاني انكشاف تام فالله تعالى يعلم الاشياء قبل وجودها علما تاما كما يعلم بعد وجودها

وهذا العلم السابق هو المسمى بالعلم الفعلي لانه مبدأ الفعل والخلق ومنشأ لجعل الاشياء فان الجاعل ما لم يعلم المجعول لا يصدر منه الجعل وهو ظاهر

والعلم الذي يكون بعد ايجاد الاشياء يسمى بالتفصيلي قال السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية اعلم ان للواجب علما اجماليا

وعلما تفصيليا اما العلم الاجمالي فهو مبدأ للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وهو صفة الكمال وعين الذات واما العلم

التفصيلي فهو علم حضوري بالموجودات الخارجية والصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى اذا تمهد لك هذا فنقول ان المصنف قد مثل العلم الحضوري

الذي يكفي فيه مجرد الحضور بعلم الواجب لم يقيده بعلمه بنفسه كما قيد علم العقول به فعلم منه ان علم الواجب مطلقا علم حضوري سواء كان بنفسه او بغيره

وقد تقرر في مقره وسياتي تقريره عن قريب ان العلم والمعلوم في الحصولي متغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان لا تغاير بينهما اصلا لكونه

عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك فيلزم ح ثلث استحالات الاولى عدم علمه قبل وجود الممكنات لان علمه بها لما كان حضوريا كان

عين الحاضر عند المدرك ولا حضور للممكنات قبل وجودها فلا يكون لعلمه بها قبل وجودها سبيل والثانية استكماله بالغير فلانه لا شك ان العلم

صفة كمال وعلى هذا التقدير يلزم استكماله بالممكنات لكون العلم عبارة عنها والاستكمال بالغير نقص في ذاته والثالثة زيادة صفة العلم لانه لما كان

عبارة عن الممكن نفسه لكونه حضوريا والممكن زائد على الواجب فيلزم زيادة صفة العلم عليه مع انهم قائلون بعينية صفة العلم بل عينية جميع الصفات له تعالى

قوله سبحانه ونشره ان الفن الاول

قوله انه قد تقرر في مقره اي في فن الالهيات من الحكمة الباحث عن احوال ما لا يفتقر الى المادة مطلقا اي لا في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني كالاله الواحد الاول قوله علما فعليا يقابله العلم الانفعالي وهو الذي يكون بالتاثر من الغير وهو ليس بصفة كمال قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات مقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى مثله وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهده ويسمى علما انفعاليا ويجب ان يكون تعقل الواجب من النحو الاول قوله ينادي باعلى نداء الخ كيف لا فالبعرة تدل على البعير والاقدام تدل على المسير افلا يدل هذا النظام العجيب على علم اللطيف الخبير وهذا النداء لم يصل الى قعر صماخ الشيخ المقتول حيث زعم ان علمه تعالى ليس فعليا مقدما على الايجاد حيث قال في حكمة الاشراق بعد ما ابطل مذهب المشائين القائلين بالصور في علم الممكنات في علمه تعالى بذاته في زعمه وسنذكره عن قريب فان الحق في العلم قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه ظاهرا لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها او بمتعلقاتها انتهى ولما شعر بورود الايراد عليه بانه لو لم يعلم الواجب الاشياء قبل ايجاد العالم فكيف يصدر عنه هذا النظام الاكمل اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم لازم من عجب الترتيب الذي بين المجردات العقلية والنسب اللازمة واضوائها المنعكسة بعضها عن بعض انتهى ولعمري هذا الكلام من اوله الى آخره مما يقشعر عنه جلود الذين يخشون ربهم وتقف به شعور الذين يخافون سوء الحساب ان لم ينظر الى هذا النظام العجيب والترتيب الغريب ايقول عاقل بانه صدر من غير ان يعلمه موجده ويتصوره مبدعه واما اعتذاره بان جودة النظام وحسن الترتيب انما هي ظلال ولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان العقول المفارقة كثيرة ولها سلسلة طولية وعرضية فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها فمردود بما ذكره العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بانا لو سلمنا ان هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم لكنا نستفسر عن حال ذلك العالم انه ما السبب الباعث لنظام ذلك العالم فان جعل لكل نظام نظام آخر يلزم الدور او التسلسل فلا جرم ينتهي الى العناية الالهية والارادة الواجبية التي نفاها صاحب الاشراق هذا وسيجئ زيادة تحقيق لهذه المباحث قوله ليس زائدا على ذاته الخ اقول النفي وارد على المقيد والقيد جميعا فالغرض انكار الزيادة مطلقا لا نفي التغاير والتمايز فقط وقد يقال انه اشارة الى دفع سوال يرد على الحكماء على قولهم صفات الواجب ومنها العلم عينه تعالى تقرير السوال ان الصفة عبارة عما يقوم بالشئ والعقل يشهد بالتغاير بين القائم وما يقوم به فهل سمعت احدا يقول ان صفة زيد عين ذاته فكيف يكون صفات الواجب عينه تعالى ومن ثم قال بعضهم ان غرض الفلاسفة من نفي القول بانكار صفات الواجب في صورة الاقرار وتحرير الدفع انه ليس غرضهم ان الصفة عين محض للواجب تعالى لا تغاير بينهما اصلا حتى يرد عليه ما يرد بل الغرض منه انه لا تمايز بين ذات الواجب وصفاته كتمايز زيد عن صفته فان في الممكن نفسها مطلقة خالية عن جميع الصفات وكل صفة من صفاته امر زائد على ذاته متمايز عنها ولا كذلك الواجب فانه لا يمكن خلو ذاته عن صفات الكمال في وقت من الاوقات فصفاته ليست متمايزة عنها بل هي متصفة بها في حد ذاتها وهذا هو معنى قول المتكلمين صفات الواجب ليست عينه ولا غيره فليس معناه سلب النقيضين كما يتوهم في بادي الراي بل المراد ههنا بالغير الغير الاصطلاحي وهو ما يمكن الانفكاك عنه فصفات الواجب ليست غيره بهذا المعنى لعدم امكان انفكاكها عنه والا يلزم النقص المنافي للوجوب ولا عينه عينية محضة وظاهر ان العين والغير بالمعنى المذكور ليسا متناقضين حتى يلزم ارتفاع النقيضين هنا ولا يخفى عليك انه على هذا التقرير يرتفع النزاع بين الحكماء والمتكلمين ويكون مآل قول المتكلمين وقول الفلاسفة واحدا وليس كذلك فان المتكلمين يقولون ان صفات الواجب ممكنة صادرة عنه تعالى قديمة ازلية تتصف بها الذات من الازل والفلاسفة لا يقولون بصدورها عن الواجب بل هم قائلون بالعينية بمعنى ان ما يصدر عن الذات والصفة في غير الواجب فهو صادر عن نفس ذاته الحقة من دون احتياج الى امر فهو بالحقيقة نفي للصفات الواجب الزائدة كما ذكره المحقق التفتازاني فتامل فان المقام دقيق لا يفهم الا بنظر التحقيق قوله كما يشهد به قوله تعالى الخ

علما فعليا منطبقا على المعلوم وسببا لايجاده اذ ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف ينادي باعلى نداء على ان موجده عالم ... ٩٨ ...

له اعلم ان الالهي هو الفن الباحث عن امور لا تحتاج في وجوده الذهني والخارجي كليهما الى المادة ويشتمل على ثلثة فنون الاول في الامور التي قد تقارن المادة والثاني في الواجب وصفاته والثالث في العقول وقد يخص الالهي بالاخيرين ١٢ منه مد ظله

اي مولانا نصير الدين الطوسي ١٢ منه

اي مولانا شهاب الدين المقتول السهروردي ١٢ منه مد ظله

اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

اقول هذا الاستشهاد في غاية اللطف واللطافة وموافق لما ذكره علماء التفسير اولو البصارة واستدلال الفلاسفة بهذه الآية على
تحسين علم الفلسفة في غاية الضعف والسخافة كيف وبعض مسائل الحكمة كاستحالة الخرق والالتيام في الافلاك العظام واستحالة اعادة
المعدوم المنجرة الى انكار الحشر مخالفة للنصوص الظاهرة فحق ان يقال في حقها من يؤت الحكمة فقد اوتي شرا كثيرا قوله اي بالامر المباين
قال في الحاشية اي بالامر المنفصل المتباين الوجود وانتهت قد يقال فيه سلوك على مسلك المتكلمين فان الذي لا يليق بشان الواجب عندهم
انما هو الاستكمال بالمنفصل المتباين الوجود واما الاستكمال بالصفات الزائدة فهو جائز عندهم بل واقع قال المحقق التفتازاني[1] في شرح
العقائد النسفية الاولى بان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفة وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذواتها
بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها وهو ذات الله تعالى ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به
غير منفصل عنه وليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول عليها بالقدم
لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته ولصعوبة هذا المقام ذهبت الفلاسفة والمعتزلة الى نفي صفات الله تعالى والكرامية الى نفي
قدمها انتهى وهذا صريح في استكمال الواجب بالصفات الزائدة الازلية ولا باس فيه لكن ينبغي السكوت عن اطلاق الاحتياج واما الاستكمال على راي
الفلاسفة لما راوا ان استكمال الواجب بالممكن مطلقا نقص اضطروا الى القول بعينية الصفات له ونفي زيادتها عليها ولم يعلموا ان الصفة مطلقا
تقتضي زيادتها على الموصوف ويمكن ان يقال ليس غرض الفاضل المحشي من هذا التفسير تجويز الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة
به تعالى فانما فسره بهذا بناء على انه على تقدير كون علم الواجب حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتباين في الوجود وهو الممكنات
وبالجملة هذا التفسير بيان للواقع لا احتراز قوله يستدعي العينية مع المعلوم اما عينية ذاتية واعتبارية كليهما كما هو مذهب المحشي المحقق واما عينية
ذاتية فقط مع التغاير الاعتباري كما ذكره المحقق الطوسي[2] في شرح الاشارات واياما كان لمصداق المعلوم والعلم في العلم الحضوري يكون واحدا
ولما كان علم الواجب بما سوى ذاته من الاشياء حضوريا يلزم ان يكون علمه عين الاشياء فيلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات وههنا مخلص
سلك عليه احسن المحققين[3] وهو ان المعلوم بالذات في علم الواجب بذاته كان او بغيره انما هو ذاته فلا يلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات
ولا الاستحالتان الاخريان حيث قال في حواشيه لك ان تقول ان العلم الحضوري للباري سواء كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى
ذات الممكن عين ذاته وتحقيقه ان الباري بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها فالذات هي المعلومة حقيقة وبالذات والممكنات
كلها بالعرض كما ان الوجود بالذات للواجب حقيقة وللممكنات بالعرض كذلك المعلوم بالذات ذاته تعالى والممكنات معلومة بواسطتها وواسطة
في العروض فالممكنات كما انها موجودات بالعرض ويخالف حكم وجودها بحكم وجود الباري كذلك الممكنات معلومة بالعرض ويخالف حكم
علمها بحكم علم الباري واذا تقرر هذا فنقول ان علم الواجب علم حضوري مطلقا سواء كان بالنظر الى الذات او بالنظر الى الممكن والمعلوم بالذات
ذاته دون غيره بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة بسبب حضورها عنده فح لا يستكمل الواجب بغيره بل هو مستكمل بذاته ولا شناعة فيه لانها ذاته
صفة العلم فان الذات هي الحاضرة عنده وهي منشأ الانكشاف ولا يلزم عدم علمه قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما تنتفي بانتفاء المعلوم
بالذات دون العرض ولا تفرقة في هذا التحقيق بين العلم بمعنى الحاضر بالذات وبين العلم بمعنى منشأ الانكشاف كما فرق المحشي في تحقيقه
وجعل الحضوري بمعناه الاول دون الثاني بل كلاهما حضوري ولا يغاير كل واحد منهما لذاته تعالى انتهى كلامه واعترض عليه زبدة المحققين[4]
في حواشيه بوجهين الاول انه لا يصلح توجيها عن القائلين بحضورية علم الواجب بالممكنات كصاحب الاشراق وغيره فانهم صرحوا ان علمه بمعنى الآن

[1] اي مولانا سعد الدين التفتازاني رح ۱۲ منه مدظله

[2] اي مولانا نصير الدين الطوسي رح ۱۲ منه مدظله

[3] اي مولانا محمد حسن رح ۱۲ منه مدظله

[4] اي مولانا ولي الله رح ۱۲ منه مدظله

عين معلولاته حال الايجاد لا قبله والثانی ان ذات الواجب مقدمة علی الممکنات علی تقدیر القدم تقدما ذاتیا فلیس فی مرتبة ذاته شئ من الآثار
وعلی تقدیر الحدوث الزمانی تقدما خارجیا فلیس فی مرتبة ذاته شئ فی الخارج والواقع فلما کان مبدأ الانکشاف نفس ذاته فهو فی حد ذاته عالم
بجمیع الاشیاء فیلزم معلومیة الشئ وتعلق العلم به قبل وجوده وظاهر ان انکشاف الشئ وتعلق العلم قبل وجوده فی الواقع باطل علی تقدیر
کون العلم حضوریا **اقول** وبالله التوفیق القائلون بکون علم الواجب بالممکنات حضوریا افترقوا فمنهم من انکر العلم الفعلی وزعم ان العلم الحضوری
عین الممکنات والیه ذهب صاحب الاشراق ومنهم من قال ذات الواجب مع وحدته مرآة لجمیع الاشیاء من الازل الی الابد والیه ذهب المتاخرون
وقد عرفت ان مذهب صاحب الاشراق فی هذا الباب خال عن التحصیل لا یقبله العقل السلیم فضلا عن صاحب الاشراق اذا عرفت هذا فنقول توجیه
ذلک المحقق مبنی علی مذهب المتاخرین المقبول عند المحققین فلا قدح لو لم یصلح تحقیقه توجیها لمذهب صاحب الاشراق فاندفع الایراد الاول واما الایراد
الثانی فهو مشترک الورود علیه وعلی مذهب المتاخرین المذکور فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان الممکنات وان کانت معدومة فی حد ذات الواجب وعن
الواقع لکنها منطویة الوجود فی وجود الواجب وفی ذاته الواحدة کالصورة المتعلقة باشیاء کثیرة مبدأ الانکشاف جمیع الاشیاء کما سیاتی
تحقیقه فلا مضایقة فی تعلق علم الواجب بالاشیاء قبل وجودها بهذا النمط وبعض الناظرین زاد نغمة فی الطنبور فاورد علی ذلک المحقق اولا بالایراد
الاول المذکور سابقا وقد عرفت جوابه وثانیا بانه لا خفاء فی ان ذوات الممکنات مباینة لذات الواجب کما صرح به هذا القائل ایضا فی بعض کتبه
فلا یلزم بحضور ذاته عند ذاته انکشاف الاشیاء کلها لدیه فلا یکون الممکنات معلومة اصلا لا بالذات ولا بالعرض انتهی ولعله لم ینظر شرح السلم
لذلک المحقق فانه قد اجاب عنه بان ذات الواجب مع تباین الممکنات لها منشأ لانکشافها بارتباط خاص بین الذات والممکنات فلا جرم یکفی حضور ذاته
عند ذاته لانکشافها ویکون الممکنات معلومة بالعرض وذاته تعالی معلومة بالذات علما بالذات فاستقم ولا تزل **قوله** بحدوث الزمان والزمانیات
هذا اقتداء بالسید المحقق فانه قال فی المنهیة هذه الاستحالة واردة علی تقدیر حدوث الزمان وانتهائه فی جانب الماضی کما هو مذهب المحققین القائلین
بحدوث العالم وغیر واردة علی تقدیر قدمه وعدم انتهائه من ذلک الجانب کما هو مذهب القائلین بقدم العالم لان المعدوم الزمانی حاضر عندهم
فی زمان وغائب فی زمان آخر فلیس معدوما محضا فکل جزء من اجزاء الزمان وکل واحد من الزمانیات موجود فی موضعه وفی زمانه وحاضر عنده تعالی
وان کان غائبا عندنا انتهت وتوضیحها ان استحالة عدم علم الباری تعالی قبل وجود المعلوم انما تلزم علی تقدیر حدوث الزمان والزمانیات
فانه علی هذا یکون الاشیاء الحادثة زمانا قبل وجوداتها معدومة محضة فلو کان علمه تعالی بها حضوریا والعلم والمعلوم متحدان فیه یلزم عدم علمه
قبل وجود الممکنات قطعا لانعدام المعلومات عن الواقع واما علی القول بقدم العالم کما هو مذهب الحکماء فلا یلزم هذه الاستحالة فان العالم ح
لا یکون مسبوقا بالعدم صریح فی الواقع بل هو موجود معه تعالی فلا قبلیة له علی شئ من اجزائه وما یری من التقدم والتاخر فی اجزاء الزمان والزمانیات
فانما هو باضافة بعضها الی بعض واما بالقیاس الی الواجب المتعالی عن شوب الزمان فکل الاشیاء حاضرة عنده تعالی ازلا وابدا لا قبلیة هناک
ولا بعدیة فهو یعلمها بذواتها فی کل جزء من اجزاء الزمان فلا یلزم عدم علم الواجب اصلا ویرد علیه ما اورده بحر العلوم[1] رح من ان الایراد غیر ساقط
علی هذا الرأی ایضا لان علمه تعالی فعلی مقدم علی الایجاد فیلزم انتفاء العلم فی مرتبة متقدمة علی حضور الموجودات بوجوداتها الخارجیة الممکنة
فیکون العلم انفعالیا وقد یجاب عنه بان مراد السید المحقق من القبلیة القبلیة الانفکاکیة فی الخارج دون القبلیة بحسب مرتبة العقل فتخلف
علم الواجب عنه حین قدم الزمان باعتبار لحاظ العقل فی المرتبة المتقدمة لا یضر وهو مردود بما ذکره ابی واستاذی[2] سراج المحققین فی کشف المکتوم
علی حاشیة بحر العلوم بان المرتبة المتقدمة علی حضور هذه الموجودات من المراتب الواقعیة وان لم تکن القبلیة فی الخارج فخلوه تعالی عن العلم بها فیها

بحدوث الزمان والزمانیات
غلط من الکاتب
ح

[1] ای مولانا عبد العلی رح ۱۲ منه مد ظله
[2] ای مولانا الحاج محمد عبد الحلیم ادام الله ظله

يستلزم المجبل في ذاته وهو كما ترى قوله واستكماله بالغير هذه استحالة ثانية على تقدير كون علم الواجب بالممكنات حضوريا تقريره انه لو كان
علم الواجب بالممكنات حضوريا بان يكون الممكنات بانفسها مناشئ للانكشاف له تعالى للزم استكمال الواجب بالغير وهو الممكن لانه قد سبق ان العلم كمال
وهو على هذا التقدير عين الممكن وهو غير الواجب فيلزم استكماله بالغير قوله وزيادة صفة العلم عليه هذه استحالة ثالثة واردة على التقدير المذكور
تحريره انه لو كان علم الواجب بغيره حضوريا لزم زيادة العلم عليه لان العلم ح يكون عين الممكنات وهي زائدة عليه تعالى مغايرة له قوله لهادم لاساس
ما مهدناه فالاستحالة الاولى تهدم التمهيد الاول من ان النظام العجيب يشهد بان موجده علمه اولا ثم اوجده والاستحالتان الاخريان لهادمتان
لاساس التمهيد الثاني واما التمهيد الثالث فليس تمهيدا استقلالا بل هو موقوف عليه للاستحالة الثانية والذي يظهر لي هو ان الاحسن في تقرير
الاستحالة الثانية ان يقال لو كان علمه بالممكنات حضوريا وعين الممكنات فلا يخلو اما ان يستكمل ذات الواجب به او لا على الاول يبطل التمهيد
الثاني وعلى الثاني يبطل التمهيد الثالث قوله فتدبر افادابي[1] واستاذي سراج المحققين نور الله مرقده لعله اشارة الى ما اورده بحر العلوم من
ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير امر واحد لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال بالغير والافتقار والا فلا استحالة فيهما
فتدبر انتهى واجيب بان السيد المحقق انما عدهما ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير يستحيل في جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة
تستحيل في جنابه لكونه خلاف ما ثبت عندهم من عينية الصفات له تعالى واليه اشار رحمه الله تعالى بقوله فتدبر قوله حاصله آه محصوله
ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بدانستن وهو موقوف على تحقق المنتسبين والثاني مبدأ الانكشاف
كالصورة العلمية وغيره والثالث الحاضر عند المدرك والاول خارج عن البحث لعدم كونه كمالا انما الكمال هو الثاني والثالث فالمعترض
زعم انهما متحدان في الواجب كما انهما متحدان في الممكن فاورد عليه ما اورد من الاستحالات المذكورة وليس كذلك فان المعنى الثاني عين الواجب
والثالث عين المعلوم وهو الممكن فالحاضر عند الواجب وان كان هو الممكن لكنه ليس علما ومبدأ للانكشاف له حتى يلزم الاستكمال بالغير وغيره
بل مبدأ الانكشاف هناك انما هو الذات الواجبة الواحدة فاندفع الاشكال بحذافيره وقال بعض الناظرين معترضا على الفاضل المحشي ان هذا الكلام يدل دلالة
صريحة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بكون علم الواجب حضوريا مع ان حاصل تحقيقه يرجع الى اثبات العلم الفعلي المقدم على الايجاد وكونه عينا للواجب
والقائلون بكون علم الواجب حضوريا كاصحاب الاشراق ومن تبعه ينكرون العلم الفعلي المقدم على الايجاد ويقولون سبق العلم على الايجاد غير ضروري فكيف يكون التحقيق
الذي ذكره الشارح جوابا من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب على ما تحقق عنده انتهى واقول اختلف النظار في ان العلم الفعلي
الواجبي المقدم على الايجاد الذي هو عين الواجب عند المحققين من المتاخرين ومنهم المحشي المحقق هل هو حضوري او واسطة بين الحصولي والحضوري فمنهم من قال انه
واسطة بينهما زعما منه انهم قد صرحوا ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وفي الحضوري متحدان من كل وجه
وهذا العلم ليس فيه اتحاد بين العلم الذي هو الواجب وبين المعلوم الذي هو ذات الممكن اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا عند المحققين[2] فكيف يقال انه
عين احدهما والحق في التقسيم الضابط ان يقال العلم اما حضوري ان كان حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف او حصولي ان كان بحصول
الصورة عنده او ذاتي ان كان عين ذات العالم واليه يشير كلام المحشي المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية من ان العلم الاجمالي
مبدأ للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وصفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو العلم الحضوري
بالموجودات الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى ملخصا فانه يدل على ان العلم الاجمالي الذي هو عين الذات ليس بحضوري ولا حصولي
والذي يظهر لي بالنظر الدقيق هو ان القول بان العلم الاجمالي الفعلي حضوري ايضا هو التحقيق وهو المطابق لكلامهم بالنظر الدقيق فانهم يعرفون

[1] اي مولانا الحافظ محمد عبد الحليم رح ١٢ منه

[2] احترازعن مذهب بعض الصوفية فانه قائل بالاتحاد الحقيقي وعن مذهب الصوفية القائلين بالتغاير الاعتباري بينهما ١٢ منه

قوله الكمال له
بالغير وهو
العلم الذي
قوله والكمال
قوله زيادة
صفة العلم
قوله فتدبر
قوله اما
من الاشتباه
ان للعلم مطلقا
ثلثة معان
اصلها امر
اضافي انتزاعي
ان لا يخفى
غلام يحيى رح

الحضوري بما يكون عين الصورة الخارجية وهذا صادق على العلم الاجمالي وتوجيه تقسيم العلم الى الحضوري والحصولي فحسب ودعوى انحصاره
فيهما ويشهد له كلام السيد المحقق والفاضل المحشي في بحث البعدية حيث لم يخرجا من التجدد الا الحضوري والحصولي الحادث او الحضوري
والحصولي المطلق على اختلاف الرائين ولم يلتفتا الى اخراج علم الواجب فلو كان علم الواجب الاجمالي واسطة بينهما لكان يجب عليهما
اخراجه ايضا لا يقال لعلهما انما تركاه احالة على الفطرة الوقادة لانا نقول الاعتماد على الفطرة في امثال هذه المباحث مما لا ينبغي ان يرتكبه
العقلاء وقد تقرر في مقره ان السكوت في معرض البيان بيان فان اختلج في صدرك انه لو كان علم الواجب الاجمالي حضوريا لما صح
قولهم العلم والمعلوم متحدان في الحضوري من كل وجه لتغاير الواجب والممكن فازحه بما ذكره احسن المحققين بان مرادهم من المعلوم في قولهم
العلم والمعلوم متحدان بالذات ليس الا المعلوم بالذات اذ لا اتحاد بين العلم والمعلوم بالعرض في شيء من الصور والمعلوم بالذات في علم الواجب هو نفس ذاته
من حيث هي هي فالعلم والمعلوم بالذات متحدان كما هو شان الحضوري ولو سلمنا ان العلم والمعلوم فيه ليسا بمتحدين فنقول الحضوري على قسمين احدهما
ما يكون بحضور المعلوم عند العالم وهو بهذا المعنى متعارف بينهم الكافة وهو المراد في قولهم العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات والاعتبار وثانيهما ما يكون المعلوم حاضرا
عند العالم من حيث كونه منطويا فيه ومعلولا له وهو العلم الاجمالي الفعلي فان الممكنات قبل وجودها وان لم تكن موجودة حاضرة عنده تعالى
الا انها منطوية الوجود في ذاته فيكفي هذا القدر من الحضور للعلم الحضوري وفي بالجملة فالحكم باتحاد العلم والمعلوم انما هو في الحضوري بالاول واما
في الحضوري بالمعنى الثاني فلا وح فتقسيم الحضوري ان يقال الحضور فيه اما ان يكون بالعينية كعلم النفس بنفسها واما ان يكون بالانضمام
الانضمامي كعلم النفس بصفاتها الانضمامية واما ان يكون بالانطواء الشمولي كعلم الواجب بالممكنات قبل وجودها فظهر من هذا التفصيل
ان مذهب كون علم الواجب بالممكنات حضوريا ليس مختصا بصاحب الاشراق القائل بانتفاء العلم الفعلي بل هو يشمل المذهبين احدهما
مذهب صاحب الاشراق وثانيهما مذهب المتاخرين من الحكماء المشائين وعلم الواجب بالممكنات عند كل من الفريقين حضوري
والفرق بينهما ان صاحب الاشراق ناف للعلم الفعلي المقدم على الايجاد فعنده علم الواجب بالممكنات عينها وهي حاضرة عنده تعالى
بعد وجودها والمشاؤن قائلون بالعلم الاجمالي المقدم فالعلم عندهم نفس ذات الواجب لا عين الممكنات اذا عرفت هذا كله فاعلم ان ايراد
السيد المحقق بقوله لا يخفى آه ليس مبنيا على مذهب صاحب الاشراق كما زعمه هذا الناظر حتى يقال ان قوله والتحقيق تحقيق من عنده نفسه
وليس جوابا للايراد المذكور لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله بناء على ان صاحب الاشراق ليس قائلا بالعلم الفعلي وهذا التحقيق
مبني على العلم الفعلي بل هو مبني على مذهب الجمهور من ان علم الواجب علم اجمالي قبل وجود الممكنات وحاصله على ما مر انه لو كان
علم الواجب بغيره حضوريا للزم استكماله بالغير وهو الممكن لكونه علما له آه وحاصل الجواب ان ههنا اشتباها بين العلم بمعنى مبدأ
الانكشاف وبين العلم بمعنى الحاضر عند المدرك فهما وان كانا حضوريين متحدين وجودا في الممكنات لكنهما مختلفان في الواجب فمبدأ
الانكشاف هو ذاته وهو العلم حقيقة وكمال له والحاضر عند المدرك هو الممكن والعلم ههنا انما هو المعنى الاول لا الثاني حتى يلزم ما لزم وبهذا
ظهر ان ما ذكره المورد ههنا في غاية الوهن والسخافة وما ذكره الفاضل المحشي في غاية الجودة واللطافة قوله الا بعد تحقق المنتسبين
قال ابي نسبا واستاذي علما سراج المحققين نور الله مرقده منه يفهم ان العلم بهذا المعنى ليس عينا للعالم لانه يتحقق بعد تحقق المنتسبين
ومنهما العالم فكيف يكون عينه وكذا هو يتحقق بعد المعلوم اذ هو من المنتسبين فكيف يكون مقدما على المعلوم قوله لا يصح العينية آه
اقول ذكر قبله امرين احدهما انه لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين وثانيهما انما انتزاعي فلا استكمال به اي بما هو انتزاعي والاول

سلمه اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

الا بعد تحقق المنتسبين والا ستكمال به [illegible]

سلمه اي مولانا الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله دار النعيم ١٢ منه مد ظله

يصلح دليلا لعدم عينيته مع المعلوم وعدم عينيته مع العالم كليهما واما الثاني فلا يصلح دليلا الا للثاني كما لا يخفى **قوله** فادعا ر تقدمه

اي العلم بهذا المعنى المصدري والضمير المجرور في به في عينيته ايضا راجعان اليه **قوله** لا ينبغي لاحد هذا المبلغ من لا يجوز ونحوه فلذلك اختار هذا على ذلك

قوله واما الاخير اي العلم بمعنى ما به الانكشاف والعلم بمعنى الحاضر عند المدرك **قوله** وان كان الواو وصلية **قوله** حضوريا قال البعض الناظرين

صرح آنفا بان العلم الحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه الشارح في مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم

الذي هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في حواشي شرح التهذيب كالنص على كون العلم بالمعنى الثالث حضوريا واخراج الثاني

من الحصولي والحضوري انتهى **اقول** قد عرفت محققا ان العلم الاجمالي ايضا حضوري فلا غبار على قول الفاضل المحشي وان كان كل منهما حقيقة

واما قوله وقد صرح آنفا الخ وحاصله انه قد صرح المحشي في تقرير الاعتراض ان العلم الحضوري عبارة عن الحاضر عند المدرك فكيف يكون العلم الاجمالي

حضوريا اذ ليس فيه حضور عند المدرك فغير وارد بوجهين الاول انه انما فسر الحضوري بما فسر في تقرير الاعتراض لكونه مبنيا عليه بسبب وقوع

الاشتباه لا لانه لا حضوري سواه والثاني ان المراد بالحضور في ذلك الكلام اعم من ان يكون بنفسه او بانطوائه في غيره فلا منافاة بين كلاميه

فتامل واما قوله مع ان الخ وحاصله ان القول بكون العلم بمعنى ما به الانكشاف كالعلم الاجمالي ايضا حضوريا كما صدر عن المحشي مخالف لما اشار

اليه الشارح في مواضع من حواشيه المتعلقة بحاشيته التهذيب الجلالية وغيرها من كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا فمدفوع بان تخصيص

المحشي المحقق المعنى الثالث بكونه حضوريا في حواشيه المذكورة ليس للتخصيص بل للتوضيح ورفع الابهام سلمنا انه للتخصيص لكنا نقول ليس الغرض

منه انتفاء الحضورية عن الاجمالي في الواقع بل انما وقع التخصيص تفهيما للعوام فانهم لا يفهمون من العلم الا الحصولي والحضوري المتعارف

ولا تصل عقولهم الى العلم الفعلي فاحفظ ولا تزلت كما زلت اقدام الاعلام واجعل هذه المباحث في مسالك نظائرها المذكورة في هذه الحواشي

فانها مختصة بي لا تجدها من غيري وذلك من فضل العليم العلام **قوله** متحققا فيه اي موجودا في الواجب تعالى **قوله** هو الثاني اي مبدأ الانكشاف

فذاته تعالى بنفسها مبدأ الانكشاف تمام العالم **قوله** هو الثالث اي الحاضر عند المدرك فان الحاضر عنده ليس الا الممكن **قوله** وهما وان كانا

متحدين في الممكنات لان كل ما هو حاضر عند المدرك فهو مبدأ الانكشاف لا غير ولهذا لم يحتج النفس في علم ذاتها وصفاتها الانضمامية الى

تحصيل صورة اخرى لكونها حاضرة عندها قال ابن مسكويه في كتاب تهذيب الاخلاق ثم اذا علم النفس انها قد ادركت معقولاتها فليس تعلم هذا العلم

من علم آخر فانها لو علمت هذا العلم من علم آخر لاحتاجت في ذلك العلم ايضا الى آخر وهذا يمر بلا نهاية فاذن علمها بانها علمت ليس بماخوذ

من علم آخر البتة بل هو من ذاتها وجوهرها اعني العقل وليست تحتاج في ادراك ذاتها الى شيء آخر غير ذاتها ولهذا قيل العاقل والعقل والمعقول

شيء واحد لا غيرية فيه انتهى **قوله** فهما متغايران في الواجب فالحاضر انما هو الممكن ومنشأ الانكشاف انما هو ذاته **قوله** فعينية احدهما وهو الحاضر عند

المدرك **قوله** لا يستوجب عينية الآخر وهو مبدأ الانكشاف الذي هو كمال له حتى تلزم الاستحالات المذكورة **قوله** فافهم اشارة الى المباحث

التي ذكرناها **قوله** اذ كل ما يصدق عليه الخ حاصله ان كل ما يكون مصداقا للحاضر عند المدرك حضورا ذاتيا اي بلا واسطة في الممكنات فهو

لا محالة يكون منشأ للانكشاف سواء كان منشأ لانكشاف نفسه عند مدركه كالنفس الحاضرة عند ذاته او غيره كالصورة العلمية الحاضرة عند النفس

فانها منشأ لانكشاف ما هي صورة له **قوله** بالذات **اقول** الظاهر انه متعلق بالحاضر واحترز به عن المعلوم بالعرض الموجود في الخارج فان حضوره

بالعرض بواسطة في العروض ويمكن ان يتعلق بالمدرك ويحترز به عن الآلات الجسمانية فانها ايضا قد تسمى مدركة لكن لا بالذات بل بالعرض

تامل **قوله** كالصورة العلمية والحالة الادراكية **اقول** مبدأ الانكشاف حقيقة عند السيد المحقق ليس الا الحالة الادراكية لا الصورة العلمية وعنده

له اشارة الى ما في الوجه الثاني من عدم لزوم الاستحالات الثلث المذكورة سابقا فالحق هو الاول حافظ الوزارة عفي عنه

له بكسر الميم وسكون السين وفتح الكاف والواو وسكون الياء التحتانية المثناة آخره هاء ساكنة كسيبويه هو الحكيم ... بن يعقوب مسكويه الخازن الرازي ... منه مدظله

غيره الامر بالعكس فالاولى ايراد او مكان الواو ليكون كل منهما مثالا لما ينكشف به شيء على حدة على مذهب **قوله**
من الصفات النفسانية الانضمامية قال في المنهية الصفات النفسانية هي ان تكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف
وهي واجبة الثبوت للنفس هذا مقرر عندهم انتهت واعترض عليه بعض الناظرين بان الحالة الادراكية وكذا الصورة العلمية ليست
صفة انتزاعية بل انضمامية فيلزم على تفسير المحشي ان لا تكون من الصفات النفسانية ولو سلمنا انها انتزاعية فنقول انها
ليست منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان العقل الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس وانا اقول
ليس المراد بالانتزاع ههنا معناه المتعارف المقابل للانضمام بل المعنى الاعم فانه قد يستعمل الانتزاع للمعنى العام ايضا ويشهده
توصيف الصفات النفسانية بالانضمامية فاندفع الايراد الاول ومعنى كونها ماخوذة من نفس ذات الموصوف اخذها منه من حيث
انه موصوف بها فان الحيثيات معتبرة في التعريفات وان لم تذكر فاندفع الايراد الثاني **قوله** بخلاف الواجب الخ يريد به
دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقييد المحشي المحقق بالممكنات في قوله واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات مما لا وجه له فانهما
متحدان في الواجب ايضا في علمه بذاته وحاصل الدفع انه ليس المراد بالعينية ههنا العينية في الجملة بل العينية الكلية وما هي
الا في علم الممكنات فان في علم الواجب وان كانا يتحدان في بعض المواضع لكنهما ليسا بمتحدين مطلقا فان من الحاضر عنده الممكنات
ليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها **قوله** فان من الحاضر عنده الممكنات آه اورد عليه بعض الناظرين بوجهين الاول
ان المحشي قد اعترف آنفا بان العلم بمعنى الحاضر عند المدرك حضوري ومتحقق في الواجب وعين المعلوم حيث قال واما الاخير آه
واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بكون الممكنات الحاضرة ليست
منشأ الانكشاف والثاني ان هذا القول مناف لما قال الشارح في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب عين ما وجده في الخارج
اقول المراد من عدم كونها منشأ للانكشاف مع حضورها عدم كونها منشأ في العلم الاجمالي فان منشأ الانكشاف فيه هو ذاته تعالى
فلا ينافي هذا القول قوله السابق ولا قول المحشي المحقق فان مقتضاهما ليس الا كون الممكنات مناشي للانكشاف في العلم التفصيلي فان قلت العلم
الاجمالي عبارة عن الفعلي المتقدم على وجود الممكنات فلا حضور لها هناك حتى يقال انها منشأ للانكشاف او ليست كذلك قلت الحضور الاطلاقي
موجود هناك فيكفي هذا القدر للتمثيل واخراج مادة الافتراق ولو بني الكلام على مذهب صاحب حكمة الاشراق لكفى ايضا فان الممكنات عنده
تكون حاضرة عند الواجب ومنشأ الانكشاف انما هو الاضافة النورية بينه وبينها كما سياتي تحقيقه **قوله** كما في علمه تعالى بذاته فان الحاضر عنده
فيه انما هو ذاته وهي منشأ الانكشاف ايضا وكذلك علمه التفصيلي بالممكنات فان الممكنات بنفسها حاضرة عنده تعالى وهي بنفسها منشأ
الانكشاف ايضا كما يفصح عنه عبارة السيد المحقق في تصانيفه **قوله** كما ظن الظان هو المعترض **قال** واما الثالث الخ يعني المعنى
الثالث من المعاني الثلثة المذكورة وهو الحاضر عند المدرك عين المعلوم بالذات في العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وصفاتها
الانضمامية فان الحاضر عند المدرك هو النفس وصفاتها وهي المناشي للانكشاف وفي العلم الحصولي يكون غيره بالاعتبار
فان علم زيد الذي هو الصورة العلمية المكتنفة بالتشخصات الذهنية غير المعلوم بالذات الذي هو الماهية الكلية من حيث
هي هي غيرية اعتبارية وهذا الفرق بين الحصولي والحضوري انما هو على تحقيق السيد المحقق وغيره من ان العلم والمعلوم في الحضوري
متحدان من كل الوجوه وفي الحصولي متغايران اعتبارا واما على القول بالتغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اعتبارا ايضا

فهما سواسيان فی ان المعنی الثالث غیر المعنی الثانی غیریة اعتباریة وسیاتی تحقیق الحق فی ہذا الباب قوله واما الثانی اه یعنی
المعنی الثانی من المعانی الثلثة المذکورة وہو منشأ الانکشاف قد یکون غیر المعلوم فیه ای فی العلم الحضوری کما یکون غیره فی الحصولی
کعلمه تعالی بغیره فان المعلوم ہو الممکن والعلم ہو الواجب وبینہما تغایر حقیقة وقد یکون عینه کعلمنا بانفسنا وفی العلم الحصولی یکون غیره
البتة وہذا انما یستقیم اذا جعل معلوم علم الله تعالی ہو الممکن واما اذا جعل معلومه بالذات ہو نفس ذاته کما مر تحقیقه فلا یخرج مادة الافتراق
کما لا یخفی ثم لا یخفی علی من له ادنی مسکة ان کلام الفاضل المحشی ہہنا صریح فی ان علمه تعالی بغیره الاجمالی حضوری وہذا موافق لما
حققناه سابقا فانظر الی من یسلک غیر سبیل السداد ولا یفہم ما ہو المراد قوله وما ہو عین المعلوم الخ الحاصل ان المعانی الثلثة المذکورة
وان کانت کلها متحققة فی ذات الواجب لکن الاول منها خارج عن البحث لیس عین العلم ولا عین المعلوم اذ لا یتحقق به کمال اصلا وما ہو
عین الواجب ہو المعنی الثانی ای مبدأ الانکشاف فذاته بنفسها مبدأ الانکشاف من دون احتیاج الی امر آخر فہو کالمرآة تنتقش فیها الصور
الکثیرة لکنه فرق بینهما وہو ان المرآة تنطبع فیها اشباح المحسوسات وذاته العلیا لا تنتقش فیها اصلا والا یلزم الاحتیاج الیه بل ذاته بذاتها
کافیة للانکشاف وما ہو عین المعلوم ہو المعنی الثالث ای الحاضر عند المدرک فان الحاضر عند المدرک لیس الا الممکنات وہی المعلومة علی ما ہو المشهور فلا یلزم شیء
من الاستحالات الثلث المذکورة من عدم علمه تعالی قبل وجود الممکنات واستکماله بالغیر وکون العلم زائدا علیه فان لزومها انما کان بسبب
وقوع الاشتباه فبارتفاعه ارتفع قوله دفع لاستبعاد العینیة الخ یعنی ان قول السید المحقق وہو مبدأ الانکشاف جمیع الاشیاء دفع لاستبعاد
العینیة ای عینیة المعنی الثانی للعلم مع ذات الواجب فان العقل یستبعده ویقول کیف یکون ذاته الواحدة منشأ للانکشاف ولو کان
کذلک للزم کون الاشیاء معلومة قبل وجودها بوجود العلم وہو الذات مع ان المعلومیة فرع الموجودیة فان قلت قد یتصور النفس ما لا وجود له
فی الخارج کالعنقاء وکذا البنّاء یتصور صورة البناء اولا قبل وجود البناء فلو کانت المعلومیة فرعا للموجودیة لما تحقق ہذا النحو من العلم
قلت المعلومیة تقتضی الوجود ولو فی بعض الاذہان لا الوجود الخارجی بعینه فصورة ما لا وجود له فی الخارج وان لم تکن موجودة فی الخارج
لکنها موجودة فی الاذہان العالیة ولا اقل من ان تکون موجودة فی علم الواجب فمن ہناک تفاض تلک الصورة علی النفس فیحصل لها العلم بها
ولا کذلک علم الواجب بالممکنات المعدومة فانه لیس فوقه مبدأ یفاض منه ذلک العلم علیه فکیف یمکن علمه بالممکنات مع عدمها فان قلت الممکنات
وان کانت معدومة فی الواقع لکنها منطویة الوجود فی ذات الواجب فہذا القدر من الانطواء یکفی لعلمه کما حققه السید المحقق فی تصنیفاته
وتشید ارکانه احسن[1] المحققین فی تالیفاته قلت فحینئذ نستفسر عن معنی الانطواء فان ارید به کون الواجب علة فذلک لا یکفی لکونه عالما
وان اختیر ان للممکنات نحوا آخر من الوجود شبیه الوجود الذہنی فی ذات الواجب فیرجع ذلک القول الی القول بارتسام الصور فی ذاته تعالی
وہو باطل بوجوه سیاتی ذکرها وان ارید به ما ہو مذہب الصوفیة کما یشهد له کلام السید المحقق فی حواشیه المتعلقة بحاشیة التهذیب الجلالیة
من انه لیس فی عالم الکون الا ذات واحدة مسماة بواجب الوجود وہی تتطور بتطورات مختلفة فالمتعین بکل تعین ہو الممکن والمعری عن
کل التعین ہو الواجب فعلمه تعالی بما ینطوی فی علمه بذاته اذ ذاته لیست مغایرة لها بالذات بل بالاعتبار فحینئذ یخرج الکلام عما نحن فیه لان
الکلام ہہنا مع الحکماء القائلین بالعلم الاجمالی وعندہم ذات الواجب متغایرة لذوات الممکنات حقیقة فکیف تکون منشأ للانکشاف العلمی
وبالجملة فالاستبعاد باق بعد ومن ہہنا ظهر ان ما ذکره السید المحقق لدفعه بقوله فہو کالصورة العلمیة المتعلقة بجمیع الاشیاء الخ لا یکفی لدفعه
قوله لکن یرد علیه الخ ہذا الایراد ماخوذ من کلام کمال[2] المدققین فی العروة الوثقی حیث قال فینا القول بان العلم عین الواجب

[1] ای مولانا محمد حسن رح منه مد ظله

[2] ای مولانا کمال الدین رحمه الله منه عفی عنه

بالعلم بوجهين الاول ان كون ذات الواجب مبدأ الانكشاف الممكنات بدون حضور صورها او حضور ذواتها مع تباين الحقيقة غير معقول والقياس
بانكشاف المرسومات بالرسوم المعروضات مع تباين مفهومها فاسد لان العلم بالحقيقة ليس الا العلم بكنه الشئ والعلم بالعوارض ليس كذلك
مع ان العلم ههنا على وفاق الاتحاد فكما ان الاتحاد بالعرض كذلك العلم بالعرض على ان الاتحاد بالعرض ايضا مفقود فان حقيقته تعالى مباينة معها
من كل الوجوه فكيف القياس وما قيل ان وجود الواجب بنفس وجود الممكنات فيرجع جهة وجود الممكن اليه تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صار علما
ومبدأ للانكشاف تعسف فان القول باتحاد ذاته تعالى مع وجود الممكن مع ما فيه من المفاسد لا يؤدي الى طائل كيف ووجود الممكن نحو
مباين له من كل وجه لاتحاده معه تعالى وامتناع انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر الوجه الثاني سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين
بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات لا الى نهاية من المجردات والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقة واحدة بسيطة
مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات عند العالم فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق عنده لان العقل
ينقبض عن الحكم بالتمايز بين المعلومين حين فقدان نفس المعلوم عن المدرك وهذا كما ان العلم اذا كان بحصول صورته فالحاصل عند العلم بهذا غير
الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الازالة يكون الزائل بهذا غير الزائل بذلك والا لم يكن فرق بين المعلومين فكما ان العلم
بالشيئين يساوق تمايزهما عند العالم بداهة كذلك يقتضي ان يكون وجه التمايز عنده لاحدهما غير وجه التمايز للآخر الا ترى ان المعنى
الواحد البسيط لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين ولما كان ذات الواجب بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الواحدة
تمايز الاشياء بلا حضور وجه الامتياز ولعله ضروري عند الناظر وان لم يجمع المناظر انتهى كلامه ملخصا **قوله** ان كون ذات الواجب آه
حاصله ان ذات الواجب مباينة لذوات الممكنات تباينا كليا فكيف تكون مبدأ الانكشافها اذ المباين لا يكشف المباين والسر فيه
ان مدار الانكشاف على وجود مناسبة تامة بين الكاشف والمكشوف بها يحصل الكشف وهو لا يتصور في المتباينين فان قلت يجوز ان يكون
بين ذات الواجب وجميع الممكنات مع عدمها خصوصية خاصة تنكشف بها عنده قلت هذا مجرد تجويز لا يمكن ان يثبت بدليل يفحم المناظر
فكيف يسلمه الوجدان السليم والفهم المستقيم والقول بان بين الواجب والممكنات اتحادا ذاتيا وتغايرا اعتباريا كما ذهبت اليه الصوفية به
ينكشف الممكنات لديه خروج عن البحث لان الكلام كان على مذهب الحكماء القائلين بالاجمالي وهم لا يقولون بالاتحاد بين الواجب
والممكن على ان اثباته ايضا مشكل على قوانين الاستدلال والتحقيق ان العقول قد تحيرت في علم الواجب تحيرا عظيما ولم يات احد منهم
لا الحكماء ولا المتكلمون بما يشفي العليل كما ستعرف في بحث العلم فحق ان يقال يارب ما عرفناك حق معرفتك فسبحان من عجزت
العقول عن ادراك حقيقته وتحيرت النفوس في تعيين مبادي فهمه **قوله** انكشافا حقيقيا اي بحيث ينكشف كل شئ حق الانكشاف
قوله مع تباين الحقيقة اي بلا حصول وحضور لفرض عدم الممكنات **قوله** وعلى التسليم اي سلمنا ان ذاته تعالى مبدأ لانكشاف الممكنات
مع ثبوت التباين **قوله** فينقبض اي العقل السليم والحاصل ان كون الذات الواحدة مبدأ لانكشاف الامور الغير المتناهية الموقوف
على تمايز بعضها عن بعض عند العالم مما لا يقبله العقل السليم ولم يقم عليه دليل واف بعد فلم يبق الا مجرد الاذعان بخلوص الجنان
الذي هو اصل الايمان **قوله** والقول آه القائل الفاضل احمد علي السنديلي في حواشيه المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية
التهذيب الجلالية وهو الذي اختاره احسن المحققين في تصانيفه وخلاصة كلامه في شرح السلم وحواشي الحاشية الزاهدية ان ذات الواجب
وان كانت متباينة لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وبتلك الخصوصية تكون كاشفة لها انكشافا تفصيليا

ولا استبعاد فی کون المباین کاشفا للمباین آخر لان مدار الانکشاف علی ثبوت علاقة خاصة بین الکاشف والمنکشف ووجود العلاقة
الخاصة بین الواجب وکل واحد من الممکنات مسلم عند الکل فیکون ذات الواجب کاشفة لها ولما ورد علیه بانه کیف یکون الذات
الواحدة البسیطة من کل وجه منشأ لانتزاع امور کثیرة مختلفة الآثار والاحکام التی هی الخصوصیات قال فی جوابه لا استبعاد فی ذلک
کما یشاهد فی الکرة فانها تکون منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع کونها متمایزة الآثار فکذلک یجوز ان یکون
ذات الواجب منشأ لانتزاع خصوصیات مختلفة متمایزة الاحکام وهی العلوم المتمایزة وهذا معنی قول السید الزاهد الواقع فی الحاشیة
المتعلقة بالحاشیة الجلالیة ویعینک علی فهم ذلک حال الاوصاف الانتزاعیة مع موصوفاتها یعنی ان الاوصاف الانتزاعیة
اذا لاحظنا حالها مع ملاحظة موصوفاتها فیجوز عند العقل ان یکون الامور الانتزاعیة الکثیرة منتزعة عن امر واحد بسیط فهذا المعنی
یعینک علی فهم ان یکون ذات واحدة بالنظر الی الجهات المختلفة منشأ لانکشاف اشیاء کثیرة ولو کانت غیر متناهیة انتهی کلامه وبعض الناظرین
لما تقمص بقمیص الایراد من غیر فهم المراد اورد علیه بوجهین الاول انه لا یخلو اما ان تکون تلک الخصوصیات موجودة فی مرتبة الفعل علی صفة التعدد
فلا یخلو اما ان تکون منضمة الی ذات الواجب فیرجع الی مذهب الشیخین من ارتسام صور الممکنات فی ذات الواجب او تکون منفصلة عنها فیرجع الی
ما ذهب الیه افلاطون او لا تکون تلک الخصوصیات موجودة فی مرتبة العلم الفعلی بصفة التعدد فلا دخل لتلک الخصوصیات فی الانکشاف الثانی
ان قیاس انتزاع الخصوصیات عن الذات الاحدیة البسیطة علی انتزاع المناطق والمحاور والمراکز والدوائر الصغار من الکرة قیاس مع الفارق
اذ الکرة لیست بسیطة محضة بل هی منطویة علی اجزاء مقداریة واطراف وجوانب بخلاف الذات الحقة الاحدیة البسیطة من کل الوجوه
اقول اما الایراد الاول فقد تنبه علیه ذلک المحقق بنفسه ثم اجاب عنه حیث قال فی شرح السلم فان قلت لا یخلو اما ان یکون تلک الخصوصیات
انضمامیة فیرجع الی شق الانضمام او انتزاعیة فیرجع الی شق الانتزاع وقد ابطلنا الشقین فیما مر قلت نختار کونها انتزاعیة ولکن
لیس مناط الکشف علی هذه المفهومات الانتزاعیة بل علی منشئها وهو ذات واحدة بسیطة ویجوز ان یکون ذات واحدة منشأ
لانتزاع امور کثیرة انتهی فلعل هذا الناظر لم یر شرح السلم والا لم یورد علیه ما اورد علیه واما الایراد الثانی فجوابه انه لیس غرض ذلک المحقق
من ذکر حدیث الکرة قیاس الذات الحقة علی الکرة بل انما غرضه التنظیر فی الجملة فمعناه ان الکرة کما انها مع بساطتها بالنسبة الی الاشیاء
الاخر المتشکلة باشکال مختلفة منشأ لانتزاع الامور المتخالفة کذلک یمکن ان یکون ذات الواجب مع بساطتها الحقیقیة منشأ لانتزاع
الآثار المتباینة فالبساطة سواء کانت حقیقیة او اضافیة لا تمنع عن انتزاع الامور المتکثرة والعدل الشاهد لک علی ان غرضه التنظیر
فی الجملة هو قوله وهو معنی قول المحشی ویعینک آه فظهر ان الایرادین اللذین ذکرهما هذا الناظر لا ورود لهما علی کلام هذا المحقق نعم یرد علیه ما نبهناک علیه
مرارا من ان العقل یابی عن انکشاف المباین بالمباین وتجویز ان یکون للمباین خصوصیة خاصة بها ینکشف المباین للمباین تجویز صرف
لا یسکت المناظر وان اغمض الناظر فان المناظر یقول یلزم حینئذ احتیاج الواجب فی علمه الی تلک الارتباطات الانتزاعیة والتعلقات الاعتباریة
والحکماء یفرون عنه اشد الفرار حتی انهم قالوا بعینیة صفات الواجب هذا وان نظرت بالنظر الدقیق علمت ان المتکلمین ایضا لیسوا بمتمکنین
عن المناقشة فی هذا المقام فانهم قالوا بجری برهان التطبیق وغیره من براهین ابطال الغیر المتناهیة فی الامور الموجودة فی الخارج بصفة الاجتماع
مطلقا سواء کانت مجتمعة او متعاقبة مرتبة او غیر مرتبة فورد علیهم انه یلزم علی هذا ان یکون [illegible] تعالی [illegible] الا [illegible]
البرهان به واجاب عنه المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدیة بانه یجوز ان یکون [illegible] تعالی واحدا بسیطا کما ذهب الیه المحقق [illegible] التعدد

٧٧

له ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه ظله

فی المعلومات بحسب علمه فلا یبطله التطبیق وتوضیحه ان المحققین من المتکلمین قالوا ان علم الواجب بالاشیاء عبارة عن صفة واحدة بسیطة غیر ذات تعالی
لہ تعلقات ازلیة بالاشیاء الکثیرة وان کانت معدومات فی الخارج فلها وحدة ذاتا وکثرة اعتبارا باعتبار التعلقات بالاشیاء
فلا یجری برہان التطبیق لا من حیث ذاته لانہ لاکثرة فیه ولا باعتبار تعلقاته لکونها انتزاعیة غیر موجودة فی الخارج واورد علیه بانا لو سلمنا
ان علمه تعالی صفة بسیطة ذات تعلقات لکن یجری البرہان فی تلک التعلقات الغیر المتناہیة واجیب عنه بان التعلقات وان کانت
غیر متناہیة بمعنی لاتقف عند حد لکنها انتزاعیة غیر موجودة فی الخارج فلا وجود لها بصفة اللاتناہی حتی یجری فیه البرہان ولا یخفی علی
الفطن العارف ان ہذا کلہ سخیف فانه قد تقرر فی مقره ان الله تعالی یعلم فی کل وقت وفی کل آن جمیع الامور وان کانت غیر متناہیة علما تاما
لا اجمال فیه ولا ابہام بالفعل لا بالقوة فیعلم الاعداد الغیر المتناہیة کلها ایضا فی کل وقت ویعلم جمیع الامور الغیر المتناہیة علی التفصیل فی
کل حین فیلزم وجود تلک التعلقات الغیر المتناہیة فی کل آن فیجری برہان التطبیق بلا ریب فی معلوماته تعالی ولہذا نسب بعض السفہاء الی آخر
ما لا ینبغی نسبته الیه من انه لا یعلم الامور الغیر المتناہیة وبالجملة ان الحکماء والمتکلمین وان کانوا قائلین باحاطة علمه تعالی بجمیع الممکنات فی کل وقت
بحیث لا یعزب عنه مثقال ذرة کما شہد به الشرع الشریف لکنهم عاجزون فی بیان کیفیة ذلک فہم کالحیاری فی الصحاری لا یجدون مرشدا
ودلیلا ولا یہتدون الی منازله سبیلا ولکن لا قدح بذلک علی المتکلمین فانهم یفوضون امثال ہذه المواضع عند ظهور عجزہم الی الله تعالی قائلین
الله اعلم بحقائق الامور والیه ترجع الامور انما المستحق للتشنیع الشنیع طائفة الحکماء الزاعمة قطعیة علم الحکمة المدعیة انه ما من مسئلة الا وہی
مثبتة بالحجج القاطعة فانظر بعین الانصاف ولا تمش طریق الاعتساف **قوله** کلام المعلم الثانی المراد به الحکیم ابو نصر الفارابی فان مقنن قوانین
الحکمة الحکیم العظیم ارسطو الملقب بالمعلم الاول ثم بعد ذلک نقلها المترجمون من الیونانیة الی العربیة وہذبها ورتبها ابو نصر الملقب بالمعلم
الثانی وعبارته ہکذا فالاول یعقل ذاته وان کانت ذاته بوجه ما ہی الموجودات کلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه من وجوه الموجودات لان
سائر الموجودات انما تقتبس کل واحد منها الوجود عن وجوده انتہی **قوله** لان ذلک الارتباط الخ یعنی ان منشأ اباء العقل انکشاف الممکنات
المتباینة لذات الواجب عنده تعالی بنفس ذاته انما ہو التباین بینها وبینه وہو باق بعد لا یرتفع بالقول بہذه التعلقات والارتباطات
فالقول بها لا یفید نفعا فی دفع الایراد المذکور **قوله** وکذا لا یمکن ان یحصل به الخ توضیحه ان الارتباطات التی قال بها المجیب لتحصیل امتیازات
الممکنات عنده تعالی لا یمکن بها امتیاز الممکنات بعضها عن بعض فلا فائدة فی القول بها وذلک لان امتیاز الشیء بالشیء فرع امتیاز
ذلک الشیء فی نفسه اولا فحصول امتیاز بعض الممکنات عن بعض بہذه الارتباطات موقوف علی تمییز ہذه الارتباطات بعضها عن بعض
عند الواجب تعالی اولا والموقوف علیه لا یمکن ہہنا فکذا الموقوف اما الملازمة فظاہرة واما عدم امکان الموقوف علیه فلان امتیاز الارتباطات
بعضها عن بعض اما بنفس ذواتها او بنفس ذاته تعالی او بنفس ذات الممکن او بالارتباطات الاخر وکل منها باطل اما الاول فلان الانکشاف والتمایز
متلازمان فما به الامتیاز ہو بعینه ما به الانکشاف فلو کانت الارتباطات متمیزة بنفس ذواتها لزم انکشافها له تعالی بنفسها وہو خلاف
المفروض فانکم قد فرضتم ان انکشاف الاشیاء لیس بنفسہا بل بذات الواجب ولا قائل بالفصل حتی یقول ان انکشاف الممکنات بواسطة الارتباطات
وانکشاف الارتباطات بذواتها واما الثانی فہو اول الکلام لان الکلام ہہنا لیس الا فی استبعاد العقل انکشاف الاشیاء بذاته تعالی فمن استبعد
انکشاف الممکنات بذاته تعالی یستبعد انکشاف الارتباطات بذاته ایضا واما الثالث فللزوم الدور لان انکشاف الممکنات وتمایزہا یکون موقوفا
علی ہذه الارتباطات وانکشافہا یکون موقوفا علی انکشاف الممکنات فیلزم الدور واما الرابع فللزوم ان لا یحصل الامتیاز اصلا

لا ینطبق به کلام المعلم الثانی فی السیاسات المدنیة لا یجدی نفعا لان تلک الارتباطات لا یمکن ان یرتفع به التباین الذی ہو منشأ الاباء المذکور بینه تعالی وبین کل ممکن ۶۸ وکذا لا یمکن ان یحصل به امتیاز بعضها عن بعض عنده تعالی

ع

فلما بطلت هذه الشقوق والاخامس لما علم انه لايمكن امتيازات الارتباطات بعضها عن بعض له تعالى فكيف تكون منشأ لامتياز الممكنات بعضها عن بعض **قوله** فيلزم ان يكون انكشافها ايضا الخ يرد عليه بانه يجوز ان تكون تلك الارتباطات صادرة عنه بالايجاب لا بالاختيار فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات واجاب عنه بعض الناظرين بان تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار لاريب فى كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا وانت تعلم انه مخالف لما تقرر عندهم من ان الاضطراريات لاتحتاج الى ان تعلم قبل حدوثها فالاولى فى الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار نقص فى ذاته تعالى فلا يتفوه بمثله ولو لم يكن الاضطرار نقصا فى ذات الواجب لامكن ان يكون هناك واجبان يكون احدهما خالق العالم والآخر مضطر الى التوافق به فيبطل التوحيد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** وهكذا الى غير النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض بواسطة ارتباطات أخر بين الواجب وبين تلك الارتباطات وامتياز هذه الارتباطات فيما بينها بواسطة الارتباطات الأخر وهكذا فان وقف الكلام على حد يجري الشقوق المذكورة سابقا هناك والا فيلزم ان لايحصل الامتياز اصلا[1] **قوله** ثم لايحصل الامتياز اصلا لم لايحصل فيلزم التسلسل لان التسلسل فى الامور الانتزاعية ليس بمحال **قوله** اذا لم يتميز الخ قال سراج المحققين ابى واستاذى نور الله مرقده[1] يعنى ان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات موقوف على امتياز ارتباطات أخر وامتيازها موقوف على امتياز ارتباطات آخر وهكذا فليس واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات لان امتياز كل واحد منها موقوف على الآخر ومالم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض **قوله** والا لزم تحقق ما بالعرض الخ اى وان تميز واحد من تلك السلسلة بالعرض مع عدم تميز واحد منها بالذات لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو باطل بالبداهة وبهذا التقرير يثبت عدم نظرية جميع التصورات والتصديقات من غير حاجة الى تقرير الدور والتسلسل بان يقال لو كان كل منها نظريا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فان التصور والتصديق النظري لابد له من معرف او حجة وكل واحد منهما نظري فلابد له من معرف آخر او حجة اخرى وهما ايضا نظريان وهكذا الى غير النهاية فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات **قوله** فافهم قال بعض العلماء[2] لعله اشارة الى ما اختاره احسن المحققين مولانا محمد حسن رح من انه يجوز ان يكون لذات واحدة بسيطة خصوصية مع كل واحد من الامور الكثيرة وبها تنكشف الاشياء عنده تعالى على وجه الامتياز التام وان لم نعلم كنه تلك الخصوصية والمناسبة على ان المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف لاندفاع المحذور واما الاستبعاد الصرف بالنظر الى ظاهر الامر فلا ينفع انتهى **اقول** هذا عجيب جدا فان الفاضل المحشي بصدد الرد على من يقول بالخصوصيات والارتباطات فكيف يكون قوله فافهم اشارة الى قول احسن المحققين المردود عنده والقول بان هذا المقام مقام التوجيه فيكفي التجويز الصرف مما لاينبغي ان يصغى اليه فان هذا المقام مبتدأ[12] مقام تحقيق علمه تعالى واثبات حقيقته فكيف يكفي فيه التجويز الصرف فالحق ان قول المحشي فافهم خبر[12] اشارة الى ما ذكرنا سابقا من ان الحكماء والمتكلمين كلهم عاجزون فى هذا المقام لايقدرون على اثبات المرام فالسلامة فى اظهار العجز وتفويض الامور الى العزيز العلام **قوله** لان المراد الخ اعلم انه قال الفارابي فى الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض فهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لاكثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فينال الكل فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل فى حد ذاته انتهى ولما كان قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته دالا على جهله تعالى فى حد ذاته وقوله فهو الكل فى حد ذاته موهما للتركيب فى الواجب دفعه المحشي المحقق بعد تحقيق العلم الاجمالي بقوله فلا يرد الخ بحمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي على ما فصله الفاضل المحشي وقد سبقه الى ذلك الفاضل الخفري[3] فى حواشي الهيات التجريد فانه قال فى العلم الاجمالي كان ذات الله عالما بجميع الممكنات

[1] اى مولانا الحافظ محمد عبد الحليم رح ١٢ منه مدظله

[2] اى المولوي تراب علي رح ١٢ منه مدظله

[3] اى الفاضل شمس الدين محمد بن احمد الخفري ١٢ منه مدظله

وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال واجب الوجود مبدأ الكل فيض وهو
ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو كل في حد ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل بعد ذاته واما العلم
التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج ومراتب اربع انتهى كلام الخفري وفي كلام السيد المحقق ههنا برمته ماخوذ منه ولا يخفى على الفطن ان هذه غفلة عظيمة
من الخفري والسيد المحقق كليهما فان الفارابي قائل بكون علم الواجب بالصور كما يدل عليه قوله في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مفارقا لذاته
بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية فلا كثرة
في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان انتهى فيكون علمه تعالى عنده حصوليا فكيف يصح حمل كلامه على العلم الاجمالي والتفصيلي فالعوا
في تقرير كلامه ان يقال لما كان علم الواجب حصوليا عند الفارابي ورد عليه انه يلزم التكثر في ذاته تعالى وحدوث علمه فدفعه بهذه العبارة فمعناها
ان علمه بالممكنات بعد ذاته لان العلم عبارة عن الصفة المنضمة وهي تقتضي البعدية عن العالم بعدية ذاتية فلا يلزم حدوث علمه تعالى والكثرة التي
في علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في حد ذاته هذا ومن العجائب
ما قيل ان المحشي قال والى هذا اشار الفارابي ولم يقل ان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي ولا شك في ان الفارابي لما تكلم بهذه العبارة
لدفع لزوم التكثر في حد ذاته على القول بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي وان لم يكن الفارابي قائلا به وذلك لانه لما فسرت عبارة
الفارابي بمطابقة مذهبه لم يكن فيه اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي اصلا كما لا يخفى **قوله** هو العلم التفصيلي فانه عبارة عن الممكنات الحاضرة
عنده تعالى بعد وجودها في الواقع فيكون هذه الكثرة بعد ذاته البتة **قوله** لا الاجمالي الخ فان العلم الاجمالي عين ذاته تعالى لا كثرة فيه فضلا عن
ان تكون بعد ذاته **قوله** لانه متحد معه فان اتحاد الواجب بالممكنات محال بالضرورة **قوله** لان تركيبه وقوامه منه كيف يمكن لكان فانه لو كان
له تركيب يلزم احتياجه الى الاجزاء وهو امارة الحدوث قال الحكيم بهمنيار في التحصيل قد عرفت ان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فهي
ممكنة وكل ممكن الوجود فانه يجب بعلة ويرتقي الى ما لا علة له وهو الواجب الوجود بذاته فالامور كلها بالقياس اليه محدثة بمعنى ان وجوداتها مستفادة
منه ونسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يضيء بسببه وهو مستغن عن غيره **قوله** اي في العلم الفعلي هذا صريح في ان الاحتمالات المذكورة
انما هي في العلم الاجمالي المعبر عنه بالعلم الفعلي الذي هو قبل ايجاد الموجودات في الخارج واما العلم التفصيلي فهو عين ما اوجده في الخارج كما مر **قوله** انه تعالى
عالم بنفسه وبغيره ام لا **اقول** اضافة الغير الى الضمير للاستغراق فيكون المعنى انه عالم بنفسه وبجميع اغياره ام لا فيندرج في الشق الثاني مذاهب الاول
انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره والثالث انه يعلم نفسه وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات من حيث هي جزئيات
والرابع انه يعلم نفسه وغيره اذا كان متناهيا ولا يعلم الامور الغير المتناهية فتفصيله لبعض العلماء في ذكر الشق المنفي على المذهب الاول تقليد
لبعض الناظرين به تقصير اما المذهب الاول فقد ذهب اليه بعض السفهاء اليونانيين واستدلوا عليه بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ولا يعقل
الاضافة بين الشيء ونفسه لاقتضائها التغاير بين الطرفين فهو سبحانه غير عالم بنفسه ولما لم يعلم نفسه لا يعلم غيره فان من لا يعلم نفسه كيف يعلم غيره وهو
ظاهر فلا يكون الواجب عالما مطلقا لا بنفسه ولا بغيره وهذا الراي حري بان يكتب بماء النجاسة ويلقى في السباطة ولا يحل لاحد نقله الا للرد عليه فانه لا يخفى ما فيه
اما اولا فيما ذكرته في شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارية من ان للسائل ان يسئلهم هل تعلمون نفوسكم ام لا فان قالوا نعم فليقل لهم العلم
اضافة بين العالم والمعلوم فلا يتصور ان تكون بين الشيء ونفسه فكيف حصل لكم علم نفوسكم وان قالوا لا فليقل لهم فاذن لا تعلمون شيئا من الاشياء فان من لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فكيف
تحكمون بعدم علم الواجب وغيره من الاحكام واما ثانيا فلان الله تعالى لما لم يعلم غيره فكيف خلق هذه الاشياء العجيبة والامور الغريبة اما قرع سمعهم ان البناء اذا لم يتصور في نفسه صورة البناء

اي الفاضل شمس الدين محمد بن احمد الحفري منه مد ظله

ثم الشروع في البناء فهل كان رتبة الواجب ادون من رتبة البنّاء نعوذ بالله منه واما ثالثا فلانه يلزم القصد الى المجهول المطلق عند ارادته تعالى
خلق شيء من الاشياء واما رابعا فلانه يلزم فيه تعطيل الحق سبحانه وتعالى وبالجملة يلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات عديدة
لا تخفى على المتامل واما الذي اوقعهم في هذه الورطة الظلماء هو انهم زعموا ان التضايف من اقسام التقابل مطلقا وان كل متضايفين متقابلان
لما سمعوا في بحث التقابل من ان القوم ذكروا التضايف من اقسام التقابل فحكموا بان اضافة العالمية مغايرة ذاتا لاضافة المعلومية
ولما لم يكن بين العالم والمعلوم في علم الذات الواجبة بنفسها تغاير تفوهوا بانتفاء العلم هناك والذي يقطع اصل الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازي[له]
في الاسفار الاربعة هو انه ليس وجود كل مفهومين متضايفين بما يقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي
ان يكون وجودها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم العقل بتضايفهما
وتقابلهما كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعد والمستعد له والتقدم والتاخر لحصول التنافي بين طرفيهما في الوجود لا في مجرد المفهوم وبعضها
ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية والعاشقية والمعشوقية والذي هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمية
والمعلومية من الضرب الثاني فقد ظهر من هذا البيان ان ما ذكروه مغالطة محضة لا ينبغي ان يصغى اليها والتحقيق ان ثبوت العلم بذاته له تعالى
من البديهيات والكاره انكار الفطريات وقد ينبه عليه لازالة الخفاء بان مرجع العلم انما هو الى كون الذات المجردة حاضرة عند الذات
المجردة بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وكل ذات مستقلة مجردة عن الموانع فهي حاصلة لنفسها
فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وهذا لا يستدعي تغايرا بين الحاصل وما حصل له والحاضر والذي حضر عنده واما المذهب
الثاني وهو انه تعالى يعلم نفسه ولا يعلم غيره فمال اليه بعض الاقدمين من الفلاسفة وما اقبح رأيهم حيث ادعوا لنفوسهم الاحاطة العلمية
وسموا نفوسهم فلاسفة حكماء وسلبوا العلم بالاشياء عن الخالق العليم الفاطر الحكيم والذي ادخلهم في هذه الضلالة تحيرهم في علم الواجب
بغيره فزعموا انه لا يمكن علمه بها بحصول الصور للزوم الاستكمال بالغير ولم يجدوا سبيلا الى سبيل علمه بغيره بنفس ذاته كما هو راي
المحققين من الحكماء المتاخرين فتفوهوا بما تفوهوا ولم يعلموا ان العلم التام بالعلة يقتضي العلم التام بالمعلول لان المعلول من حيث
هو معلول يكون لازما للعلة التامة من حيث انها علة فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها ذهنا كان او خارجا حصل ذلك
المعلول بخصوصه قطعا ولا عكس ومن ههنا تسمعهم يقولون ان برهان اللم يفيد القطع دون الان فلما ثبت كون الواجب تعالى
عالما بذاته كما هو مسلم عند هولاء الجهلاء ايضا ومعلوم ان ذاته علة تامة للنظام الاتم والترتيب الاحكم لزم كونه تعالى
عالما بجميع ما عداه لكونه لازما لعلمه بذاته فلا يصح قولهم انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره واما المذهب الثالث وهو انه يعلم
ذاته وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات الخاصة المتغيرة على الوجه الجزئي وانما يعلمها على الوجه الكلي فكتب المتاخرين
مشحونة بذكره وحاصل كلامهم في هذا المقام انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي فانه لو كان يعلمها من حيث هي هي وهي متبدلة
متغيرة فيلزم التغير في علمه تعالى فانه تارة يدركها موجودة وتارة يدركها معدومة فيكون لكل من الموجود والمعدوم صورة عقلية
في ذات الواجب وظاهر ان كل واحدة منها لا تبقى مع الآخر لامتناع اجتماع المتنافيين فيلزم ان يكون الواجب متغير الذات
من صفة الى صفة وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالى لا تغير في ذاته لا ذاتا ولا [illegible]
الجزئي بل على الوجه الكلي [illegible]

له اى الصدر الدين الشيرازى منه عم فيضه

81

الشيرازى [illegible] منه عم فيضه

كاتب الى غير ذلك من اوصافه واحواله لم يحصل فينا صورته الجزئية المانعة عن وقوع الشركة ما لم ينضم به الحس فان جميع المعاني وان كانت بالغة الى الكثرة لا تفيد الا المعنى الكلي الذي لا يفيده علم الجزئي ولما كان الله تعالى متعاليا عن الحواس لا جرم انه لا يحصل له ادراك الجزئيات من حيث هي جزئيات هذا ما ذكروه ولا يخفى على الفطن العارف ما فيه من وجوه الفساد ومنها ان قولهم يكون لكل واحد من الوجود والعدم صورة عقلية في ذاته ممنوع فان علمه بما سواه ليس بحصول الصورة على التحقيق كما سيأتي فهذا الدليل من قبيل بناء الفاسد على الفاسد ومنها ان حصر علم الجزئي بما هو جزئي في الاحساس لا برهان عليه ومنها انه يستلزم الجهل في ذاته تعالى وهو مخالف لقولهم الواجب كامل في ذاته بجميع الكمالات وليس له حالة منتظرة والحق ان هذا المذهب مثل المذهب الاول الا ان الاول نفي لعلمه مطلقا وهذا نفي لنحو من انحاء علمه ولهذا استبعده العلامة[1] الشيرازي مع التزامه نصرة الحكمة الموهبة في جميع مصنفاته ومن ثم كفر الامام فخر الدين الرازي وغيره القائلين به واما قول العلامة[2] الشيرازي في شرح هداية الحكمة لذب الكفر عنهم لا يلزم تكفير هذا القائل لانه ما نفى عنه العلم بامر من الامور مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري بالمشاهدة وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة في الشرع انتهى فمردود عندي بان القول بنفي علم الجزئي من حيث هو جزئي نفي لعلم الجزئيات لان علم الجزئي من حيث هو كلي لا يكون له علما له بالحقيقة فانكار علم الجزئيات من حيث هي هي انكار لعلمه تعالى بها واثبات لجهله فيلزم تكفيرهم قطعا والذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان الحكماء بريئون عن هذا القول السخيف وانما هو من هفوات المتاخرين لعدم فهمهم مقاصد المتقدمين قال[3] ابي واستاذي سراج المحققين في حل المعاقد في شرح العقائد الجلالي اعلم انه قال الشيخ في الاشارات ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي ففهم الاكثرون ان المراد هو ان الله تعالى يعلم الطبائع الكلية لا الجزئيات من حيث انها مانعة عن الشركة فان الجزئيات متغيرة فيلزم التغير في علمه ولما كان يرد عليه ان في هذا انكار علم الله تعالى فان كل موجود فهو متشخص وفيه امر غير الكلي وهو التشخص وادراكه يكون على الوجه الجزئي فالمحققون توجهوا الى توجيهه فمنهم من[4] قال ان مدار الكلية والجزئية على التعقل والاحساس فشيء ما اذا ادرك بالتعقل يكون كليا واذا ادرك بالاحساس يكون جزئيا وقد صرح به الفاضل الباغنوي[5] في حواشيه على الحاشية القديمة والامرية في انتفاء الاحساس عن الواجب فلذا قال الشيخ انه يعلم الجزئيات على وجه كلي وليس المراد انه لا يعلم الجزئيات وفيه ان نفي الاحساس مطلقا عن الواجب مما لا يساعده البرهان وان اريد به الاحساس المخصوص بنا فلا وجه للتخصيص ومنهم من[6] قال ان المراد بالعلم على الوجه الكلي العلم بالشيء اعم من ان يكون مع التشخص اولا لكنه من غير تخصيصه بانه في الآن الحاضر او في ما مضى او في المستقبل بل بانه موجود في وقت كذا من غير اعتباره باحد الاوصاف الثلثة وبالعلم على الوجه الجزئي هو العلم مختصا باحد الازمنة الثلثة والواجب لما لم يكن زمانيا وليس بالنسبة اليه حاضر ولا مستقبل ولا ماض لا بد ان يكون علمه بالكل على الوجه الكلي بهذا المعنى لا على الوجه الجزئي انتهت عبارة حل المعاقد وفي المحاكمات الحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات امرتبة ولا يتغير العلم بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول مع العلة التامة ليس بزماني ولا تعلق له بالزمان اصلا فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحاضر بل علما متعاليا عن الدخول

[1] اى مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

[2] اى مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

[3] مقولة للقول ١٢ منه مد ظله

[4] اى مولانا محمد عبد الحليم ح ٢ منه مد ظله

[5] كالمحقق الدواني وصاحب سلم العلوم وغيرهما ١٢ منه مد ظله

تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك فی كل يوم كذا والشمس يتحرك ايضا فی كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة
او مقابلة فی وقت معين وهذا العلم ثابت له فی كل حال والحاصل ان الموجودات من الازل الی الابد معلومة له تعالی لكن فی وقته وليس
فی علمه كان وكائن وسيكون بل هی حاضرة عنده تعالی فی اوقاتها ازلا وابدا انتهی كلامه ملخصا ومن ههنا ظهر ان ما ذكره المحقق الطوسی[1] فی
شرح الاشارات من ان الجزئيات المخصوصة مشخصات ومن حيث هی هی طبائع فتعقلها من حيث هی هی تعقل علی الوجه الكلی وتعقلها
من حيث انها متخصصة تعقل علی وجه جزئی والعلم بالحيثية الاولی لايتغير وبالحيثية الثانية يتغير وعلم الله تعالی انما هو بالوجه الاول
سخيف جدا واما القول بما ذكره صاحب المحاكمات وان كان تاويلا لطيفا لكلامهم وتوجيها وجيها لمرامهم لكنه مما يابی عنه عباراتهم
وتستنكف عنه كلماتهم ولهذا اشنع العلامة شمس الدين الخفری فی حواشی الٰهيات شرح التجريد علی الحكماء فی هذا الباب اشد التشنيع
وفضحهم بغاية التفضيح فان كان مذهبهم فی الحقيقة هو ما يدل عليه عباراتهم فهو مذهب قبيح والله اعلم بمراد عباده فاستقم ولا تزل
فان المقام مما تزلزلت فيه الاقدام واما المذهب الرابع وهو انه تعالی لا يعلم الامور الغير المتناهية فاختاره بعض الحكماء والذی بعثهم
علی ذلك ان المعقول لابد ان يكون متميزا عن غيره فان العلم صفة توجب التمييز وغير المتناهی غير متميز بوجه من الوجوه والا لكان له طرف
فيكون متناهية هذا خلف وفيه نزاح بانا لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له نهاية وحد يمتاز بهما عن غيره فان وجوه التمييز لاتنحصر
فی الحد والنهاية ولقد طولنا الكلام فی هذا المقام لذكر ما لم يذكره الاعلام والحمد لذی الجلال والاكرام قوله وعلی الاول ای علی تقدير علمه
بنفسه وبغيره ولم يذكر اقسام التقدير الثانی لخروجه عن بحث العقلاء قوله اما عينه فی هذا الاحتمال يتحقق ثلثة مذاهب الاول ما ذهب اليه
بعض الصوفية من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات فليس فی عالم الكون الا ذات واحدة ليست بكلية بمعنی انها تقبل التكثر
فی ذاته لانها ذات واحدة مشخصة ولا جزئية بمعنی انها لا تقبل التكثر مطلقا بل هی تقبل التكثر بالاعتبارات وهی غير متناهية منزهة
عن ذاته تعالی وبها يترتب الاحكام المختلفة وما مثل الممكن بالنسبة الی الواجب الا كمثل الحباب بالنسبة الی الماء فان الحباب ليست
حقيقته الا الماء ولم يزد عليه الا تغير اعتباری فالواجب تعالی حقيقة الحقائق فعلمه بالممكنات عينه لا تغاير اصلا فان قلت لو كان الواجب
عين الممكنات ذاتا لجاز حمله عليها فيقال الانسان واجب وعكس ذلك قلت عدم الحمل لان الحمل يستدعی الكلية وهو تعالی ليس كذلك وهذا
كما يقال الانسان يحمل عليه الحيوان الذی هو جزؤه وليس هذا بالحقيقة لان الجزء ماخوذ بشرط لا شیء وهذه المرتبة ليست مرتبة الحمل
انما المحمول علی الانسان الحيوان الماخوذ لا بشرط شیء فكذلك الواجب اسم لحقيقة الحقائق فليس شیء عينه بهذه المرتبة حتی يحمل عليه
هذا خلاصة ما ذكروه فی هذا المقام والكلام فيه طويل لا يتحمله المقام ومن قال بان الصوفية قائلون بالحلول فقد تكلم باللغو والفضول
الثانی مشرب فرفوريوس من اليونانيين من ان علم الباری بالممكنات عينه لاتحاده معها وجودا والفرق بين هذا المذهب وبين
المذهب الاول ان الصوفية قائلون باتحاد الممكنات مع الواجب ذاتا ووجودا وفرفوريوس يقول باتحاده وجودا وتغايره ذاتا
لها لكنه يرجع الی الاول فانه لما قال باتحاد الوجودين لزمه ان يقول باتحاد الذاتين لظهور ان توحد الوجود وتعدده منوط علی توحد
الموجود وتعدده وهذان المذهبان لا يقبلهما العقل المتوسط المستقيم ولا يقول به الحكيم قال فی هياكل النور الاجسام والهيأت كثيرة
وواجب الوجود ليس الا واحد فليست هی واجب الوجود انتهی الثالث مذهب الحكماء المتاخرين من ان ذاته تعالی لها علاقة خاصة
بكل واحد من الممكنات فهی تدركها بذاتها لا تحتاج الی غيرها وهو المسمی بالعلم الاجمالی وقد مر ماله وما عليه فتذكر وقال العلامة الشيرازی[2]

[1] ای مولانا نصير الدين الطوسی ١٢ منه عم فيضه

[2] ای مولانا صدر الدين الشيرازی [illegible] الحكمة ١٢ منه عم فيضه

فائدة [illegible]

قوله وعلی الاول ای علی تقدير علمه [illegible] ١٢ غلام يحيی

فائدة [illegible]

فائدة [illegible]

فی الاسفار الاربعة اعلم ان کون ذاته تعالی عقلا بسیطا هو کل الاشیاء امر دقیق لطیف غامض لکن لغموضه لم یتیسر لاحد من فلاسفة الاسلام
وغیرهم حتی الشیخ الرئیس تحصیله واتقانه علی ما هو علیه اذ تحصیل مثله لا یمکن الا بقوة المکاشفة مع قوة البحث الشدید والمباحث اذا لم یکن
له ذوق تام وکشف صحیح لم یمکنه الوصول الی ملاحظة الحقائق الوجودیة ولهذا اذا وصلت نوبتهم الی مثل هذا المقام ظهر منهم القصور
فیرد علیهم الاعتراض فی ما ذکره من انه کیف یکون شیء واحد بسیط غایة الوحدة والبساطة صورة علمیة لاشیاء مختلفة کثیرة لانکم
قلتم ان العلم بالشیء یجب ان یکون صورة مساویة له متحدة الماهیة مع المعلوم والواجب تعالی لا ماهیة له وایضا کیف یمیز الاشیاء
بمجرد هذا العلم التام وهل هذا الا اکتفاء بذا المعدومات الصرفة انتهی ثم ذکر کلاما طویلا لتحقیق هذا المذهب کما هو دابه وخلاصته انا نمهد
اربع مقدمات الاولی الماهیات قد تکون متعددة الوجود کماهیة الانسان المرکب من الحیوان الناطق وقد تکون بسیطة ویقال لها
البسیط الخارجی کالسواد مثلا والمرکب الخارجی لا بد ان یکون بین اجزائه افتقار واتحاد لیکون المرکب منها واحدا حقیقیا لا صناعیا
وهذا ظاهر الثانیة کلما کان الموجود اقوی وجودا واتم تحصلا کان مع بساطته اکثر حیطة للمعانی الکمالیة واجمع للکمالات المتفرقة کما نظهر
من حال المراتب الاستکمالیة المتدرجة فی الکمال من صورة الی صورة متعاقبة علی المادة بحسب تکامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة
الی ان تبلغ صورة اخیرة تصدر بواسطتها جمیع ما یصدر من السوابق الصوریة لاشتمالها من جهة قوة الوجود علی مبادی تلک الافاعیل
باجمعها مع احدیتها الثالثة لیس یلزم من تحقق کل معنی نوعی فی موجود وصدقه علیه ان یکون وجوده وجود ذلک المعنی لان وجود الشیء
الخاص هو ما یکون بحسبه متمیزا عن غیره من المعانی فوجود الانسان مثلا لیس وجود الحیوان بما هو حیوان وان اشتمل علی حده ومعناه
ووجود الحیوان لیس هو وجود النبات وان اشتمل علی حده ومعناه وهکذا الا ان المعنی الواحد الجنسی کما حقق فی مباحث الماهیة کما هو صالح
للجنسیة صالح للنوعیة ایضا فوجود الحیوان من حیث هو هو غیر وجود الانسان من حیث هو انسان ولیس هذا الفرق بمجرد اخذه لا بشرط
شیء حتی یکون جنسا واخذه بشرط شیء حتی یصیر نوعا کما ذکروه الرابعة کلما تحقق شیء من الکمالات الوجودیة فی الموجود من الموجودات
فلا بد ان یوجد اصل ذلک الکمال فی علته علی وجه اعلی واکمل وهذا مما یفهم من کلام معلم المشائین فی کثیر من مواضع کتابه فی الربوبیات ویعضده
البرهان ویوافقه الذوق السلیم فان الجهات الوجودیة للمعلول کلها مستندة الی علته الموجدة ففیها جمیع الخیرات اذا تمهدت
لک هذه الاصول فاعلم ان الواجب تعالی هو المبدأ الفیاض لجمیع الحقائق والماهیات فیجب ان یکون ذاته مع بساطته واحدیته
کل الاشیاء وقد قام البرهان علی ان البسیط الحقیقی هو وجود الواجب ووجود کل الاشیاء فمن عقل ذلک الوجود عقل جمیع الاشیاء
وذلک الوجود بعینه عقل بذاته وعاقل لذاته بذاته فتعقله لذاته تعقله لجمیع الاشیاء وعقله لذاته مقدم علی جمیع ما سواه فعقله
لجمیع ما سواه مقدم علی جمیع ما سواه فثبت انه تعالی عالم بجمیع الاشیاء حاصل فی مرتبة ذاته ففی هذا المشهد الالهی والتجلی الازلی
ینکشف الکل من حیث لا کثرة فیه فهو الکل فی وحدة ذاته فعلمه تعالی بالاشیاء فی مرتبة ذاته لیس بصور زائدة مغایرة لذاته بل هی معان
کثیرة غیر محدودة انسحب علیها الوجود الواجبی من غیر ان یصیر وجود الکل او لشیء منها وفرق بین کون الشیء مظهر الماهیات وبین
کونه وجودا لها اذ وجود کل ماهیة هو ما یختص بها وهذه الممکنات انما تخالفت وتباینت اذا صارت موجودة بوجوداتها الخاصة علی وجه
یصدق علیها احکامها وآثارها واما قبل ذلک فلها الوجود الحقیقی الجمعی وهذا الوجود الجمعی ارفع واشرف من کل وجود عقلی ولیس هناک
امر بالقوة هذا محصل ما ذکره وانا اقول ما ذکره وان کان تحقیقا حقیقیا بالقبول وهو الذی اختاره الفحول لکنه لا یدفع استبعاد العقول

فان الاستبعاد منشؤه ليس الا ان الذات الواحدة المباينة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلمها في حالة عدمها لان مناط العلم
على التمايز والتمايز انما يكون باضافة مخصوصة وهي لا تعقل بين الموجود والمعدوم ووجود الممكنات باسرها في ذات الواجب بالوجود العلمي
بان يكون ذات الواجب كالمرآة من دون ان ينطبع فيها شئ وان كان مسلما عندنا لكن العقل قاصر عن ادراكه والحكماء لا يقدرون
على تحقيقه كما حقه بحيث يندفع استبعاده وربما يوردون امثلة تفصيلية ايضاحية لعلمه تعالى لازالة الاستبعاد قال الحكيم
بهمنيار في التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون نسبة المعلومات اليه نسبة صورة بيت
تتصوره انت في البيت بحسبه الا انك تحتاج الى استعمال الآلات حتى تتوصل بها الى بناء البيت وهناك يكفي التصور في
صدور العقل عنه ومثاله عندنا انك تتصور وجها تميل اليه فيتبعه حركة الاعضاء او تتصور امرا يتبعه التغير في وجهك من غير استعمال
آلة او تتصور امرا ينتشر منك الشهوة والتشوق وليس سبب اثارة الشوق الا التصور وبيان ذلك ان الحكمة الواحدة
يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقولات البسيطة عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا هو
وجوده في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو ان يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر
ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا فشيئا انتهى كلامه وانت تعلم ان هذه الامثلة كلها انما هي للتفهيم والا فلا يمكن قياس علمه تعالى
الاجمالي على هذه الصور فان علمنا في هذه الصور الاجمالي لا يتميز شئ عن شئ عندنا وعلمه ليس اجماليا بهذا المعنى بل هو فوق علمنا
التفصيلي في الانكشاف ولله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم قوله وعلى الثاني اي كون علمه تعالى بغيره غير ذاته تعالى
ولم يذكر شقوق الاول لانه ههنا بصدد ذكر اصول المذاهب ولهذا ترك المذاهب الواقعة في الشق الثاني من الترديد الاول قوله اما صفة
قائمة به هذا هو مذهب توابع المشائين منهم الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا وتلميذه الحكيم بهمنيار ومن تبعهم وتحريره على ما يستفاد
من كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما يستفاد من الارض هيأتها واشكالها
وغير ذلك بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تكون كذلك بل يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشأها البناء اولا في نفسه بقوة خياله
ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه لايجادها في الخارج فليست تلك الصورة العلمية ماخوذة من الخارج بل الصورة الخارجية ماخوذة
منها وموقوفة عليها وقد تقرر ان للواجب علما فعليا مقدما على الايجاد سببا له وعلما انفعاليا مترتبا على وجودها فهو يعلم الاشياء
في الازل والاشياء معدومة في مرتبة ذاته بوجود اصلي فلا بد ان تكون موجودة بوجود ظلي تكون اسبابا لعلمه تعالى فانه لو لم توجد
بوجود ظلي ايضا لم يحصل العلم بها اذ العلم ليس الا تعلقا بين العالم والمعلوم وهو موقوف على وجود الطرفين ولا يمكن ان يكون تلك
الاشياء موجودة في الازل بوجود اصلي والا لزم الوجود قبل الايجاد فلا بد ان تكون صورها قائمة به تعالى زائدة على ذاته منضمة بذاته
وهي العلوم بالممكنات والسر فيه انه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات وما هو له منها ولا شئ من الاشياء
الا وهو معدوم في حد ذاته فلا بد ان يحصل صوره فيه تعالى ومن ههنا ظهر اندفاع ما يقال ان ارتسام الصور فيه تعالى يستلزم انفعاله
عن الغير وهو خلاف تصريحهم هذا ولا يخفى على الفطن الذكي سخافة هذا المذهب والعجب من الرئيس مع كونه غواصا في بحار الحكمة كيف مال
الى هذا المذهب واثبت للواجب تعالى ما يستلزم النقص فيه ولهذا تعقبه كل من جاء بعده كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي
في المشرع السابع من الالهيات كتابه المطارحات وابي البركات البغدادي في المعتبر والمحقق نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات

والعلامة شمس الدين الخفري في بعض تصانيفه وغيرهم بوجوه شتى اكثرها قوية الورود ولا دافع لها عن وجه هذا المذهب والعلامة صدر الدين الشيرازي
وان تصدى لدفعها في الاسفار لكنه لم يات بما يشفي العليل ولنذكر بعض الوجوه الواردة مع اجوبة لصاحب الاسفار مع تحقيق الحق
وابطال الباطل تنشيطا للناظرين وتفريحا للماهرين فنقول المذهب المذكور مردود بوجوه

الايراد الاول

الاول ما في المطارحات من انه وان لم يلزم
الانفعال التجددي ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي القبول والاقتضاء واجاب عن صاحب الاسفار بما حاصله انا لا نسلم ان كون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا مطلقا محال انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف فليس
بمحال فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم **اقول** المشاؤن ومنهم الشيخ الرئيس يبالغون في انكار زيادة الصفات عليه تعالى
ويقولون بعينيتها كما هو مذكور في اسفارهم فكون الشيء فاعلا وقابلا وان لم يكن محالا مطلقا لكنه محال في الواجب عندهم باي معنى اخذ
كما لا يخفى على من نظر مبحث الالهيات من كتبهم وهذا هو غرض المورد وبالجملة ايراده الزامي فلابد من رفع الالزام وليس بمرفوع

الايراد الثاني

الثاني ما في المطارحات ايضا من انه يلزم انفعال الواجب من الصورة الاولى وهي علة لاستكماله بصورة اخرى وان اعتذروا بانها
وان كانت في ذاته فليست كمالا له فيلزمهم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها
يكون كمالا له واجاب عنه المجيب المذكور بان هذه الصور ليست كمالات عندهم لذاته والعلم الذي هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون
عين ذاته ولا فرق بين صدور هذه الصور عنه تعالى وسائر الاشياء الخارجية في كونها مترشحة عن ذاته تعالى متأخرة بوجودها ووجوبها
عنه ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والفعلية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون الشيء بالقياس الى الماهية ممكنا
وبالقياس الى موجده واجبا فكل من الصور وان كان وجودها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجوده له تعالى
اقول لقد اعجبني هذا الكلام من اوله الى آخره اما فهم انه لو لم تكن هذه الصور كمالات له تعالى يلزم خلوه في ذاته عن العلم بغيره الذي
هو كمال ايضا وفيه نفي لعلمه بما سواه بحسب ذاته وقد حقق هو في شرح هداية الحكمة ان نفي نحو من انحاء علم الله تعالى موجب لتكفير قائله فانظر كيف ينكر
ههنا كون الصور التي هي علوم كمالات له تعالى ويحصر الكمالية في علمه بذاته وقوله لا فرق الخ غير نافع بل مضر اذ لما كانت الصور كالاشياء الخارجية
في صدورها عنه تعالى لزم خلوه في مرتبة ذاته عن تلك الصور وهو مستلزم للجهل فان قال تلك الصور لوازم ذاته فلا تنفك عنه قلنا انه اذا اردت باللزوم
ان اردت به الجزئية فذلك قول باطل وان اردت به انها خارجة عنه لازمة له غير منفكة في حين من الاحيان فلا يخلو اما ان تكون واجبة لذاتها او واجبة لغيرها
على الاول يلزم تعدد الواجب والتزام ان تعدد الذوات الواجبة محال واما تعدد الصفات الواجبة بالذات فليس بمحال خال عن التحصيل على ان الصفة ما يحتاج الى
الغير ويقوم به وهو مناف للوجوب فكيف يتفوه بوجوب وجودها لذاتها وعلى الثاني فهي ممكنة بذاتها لان الواجب بالغير يكون في نفسه ممكنا فيكون ذات الواجب في
مرتبة ذاته قبل هذه الصور وان كانت قبلية ذاتية خاليا عن العلم وهذه جهالة بينة وقوله ولا منافاة بين ان يكون الخ لا يغني عن جوع

الايراد الثالث

الثالث ما
في المطارحات ايضا من ان القول بالصور يوجب ان يكون الذي يفيد الصور ليست ذاته بل شيء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة بجهة واحدة
يجوز ان يفعل ويقبل فيهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحالات كثيرة واجاب المجيب عنه بانك قد علمت ان واجب الوجود مبدأ كل الاشياء
ومبدأ وجوب وجودها فاذا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات العقلية كلها منبعثة عنه تعالى فلا يفيد
شيء من الاشياء كيف وجود الاشياء عنه وعلمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم الماهيات واطلاق القبول ههنا ليس بمعنى
الاستعداد حتى يلزم انهدام كثير من القواعد **اقول** هذا سخيف جدا فانا سلمنا ان واجب الوجود مبدأ كل الاشياء لكنه لا ينفع لان ذات الواجب

من حيث هي هي مجردة عن الصورة وكثرة الصور انما هي بعد ذاته كما نص عليه الشيخان في مواضع من تصانيفهما فيلزم الجهل في ذاته ويلزم
ان يكون الذي افيد الصور غيره فان قلت صدور هذه الصور عنه تعالى اضطراري فلا احتياج الى امر آخر يصدرها قلت مع انه لا يرفع الجهل
عن مرتبة الذات مما يستنكره العقل السليم اما قرع سمعك ان الاضطرار نقص فكيف يثبت في ذات الكمال والقول بان الاضطرار في صفات
الكمال ليس بنقص كما صدر عن البعض مما لا يقبله اهل الكمال فافهم وتعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال الرابع ما في شرح الاشارات من انه
يلزم التكثر في ذاته تعالى مع انهم صرحوا بانه تعالى واحد من كل الوجوه واجاب المجيب عنه بان لزوم الكثرة في ذاته بعد ذاته وعلى ترتيب
الاول والثاني والثالث فلا يقدح في وحدة الذات وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور في مواضع من كتبه بما حاصله ان هذه الكثرة
انما هي بعد الذات بترتيب سببي ومسببي لا زماني الا ترى الى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته واشار اليه
المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو بنيل الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد
ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في حد ذاته **اقول** هذا كله وان كان صحيحا لكن غرض المورد ان وجود الكثرة في ذاته تعالى وان كانت
بعد الذات ايضا ينافي كثيرا من القواعد المذكورة في كتبهم كما لا يخفى على وسيع النظر ولولا البساطة من كل وجه فلم قالوا انه لا يصدر منه الا الواحد
لان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وهذا القول قد صدر عن صاحب هذا المذهب ايضا في مواضع من تصانيفه وايضا لو قلنا بالكثرة
في حد ذاته وان كانت بعد الذات لامكن صدور جميع الاشياء عنه تعالى كل شيء بواسطة صورته فينهدم اساس كثير من قواعدهم
وذكر كلام الشيخ والمعلم الثاني المدخول عليه مما لا ينفع الخامس ما في شرح الاشارات ايضا من انه يستلزم ان لا يوجد الواجب شيئا مما يباينه
بذاته بل بتوسط امر حال فيه واجاب المجيب عنه بانه مجرد استبعاد فلا يسمع لان البرهان هو المتبع وهذه الصور الالهية لكونها من لوازم
وجوده اشرف واقدس من الممكنات الخارجية فتكون اقدم تحققا واقرب منزلة اليه تعالى فهي لا محالة احرى بان تكون واسطة في
الايجاد لهذه الماهيات **اقول** هذا عجيب جدا فان احتياج الواجب في صدور جميع الممكنات عنه نقص في ذاته وقد فر عنه الحكماء
مرارا كثيرة فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار والصور الالهية وان كانت لوازم لذاته غير منفكة عنه في مرتبة من المراتب لكنا نستفسر
عن كيفية صدور الممكنات الخارجية بواسطتها هل هو على طور الاحتياج اليها بان لا يمكن له ايجاد الممكنات بدونها او لا بطريق الاحتياج
على الثاني يجوز ان لا يوجد هذه الصور في ذاته تعالى ويصدر عنه الممكنات بدونها فيمكن الجهل له تعالى لانه لا سبيل للعلم على هذا التقدير
الا بالحصول وامكان الجهل ممتنع وعلى الاول يلزم ان يحتاج الذات في الخلق الى غيره وهو مخالف لقولهم انه تعالى موجد للعقل الاول
بنفس ذاته ومصادم لبداهة الوجدان السليم ايضا لاستلزام النقصان في نفس ذاته اذا خليت وطبعه وهذه المفسدة لا تندفع اصلا وما قال
ان الصور الالهية اشرف واقدس من الممكنات فتكون واسطة فخبط فاحش اذ الصور موجودة بوجود ظلي فتكون اضعف السادس
انه قد تقرر في مداركهم ان المعلول الاول يكون اقوى الممكنات وعلى هذا التقدير يكون اول المعلول هو الصورة وهي اضعف وجودا
فانه يكون عرضا قائما بالمحل والاعراض اضعف وجودا لا يقال قد صرحوا بان صفات الواجب ليست بجواهر ولا باعراض فانهم
عرفوا العرض بما يكون تحيزه تابعا لتحيز الغير وهذا المعنى لا يمكن في صفات الواجب لانا نقول ان كانت صفات الواجب اعراضا تم الكلام
والا لا يضر المرام فانها وان لم تكن اعراضا لكن لا شك في كونها اضعف وجودا بالنسبة الى الجواهر الموجودة في الخارج لقيامها بالغير
وعدم قيام الجواهر بالغير فيتم المقصود السابع قد تقرر في مقره ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وليس المراد به العلم التام

بماهية العلة او العلم بوجه من وجوهها ولا العلم بمفهوم كونها علة وهو ظاهر بل المراد ان العلم بخصوصية العلة يوجب العلم التام بالمعلول ومعلوم ان الواجب تعالى من جهة وجوده الواجبي علة لما بعده على الترتيب فالعلم الواجبي بذاته الذي هو نفس ذاته يقتضي العلم الواجبي بتلك الموجودات فمجعولاته كلها منطوية الوجود في وجوده الواجبي فعلمه بذاته علمه بغيره لا محالة فاي ضرورة الى القول بالارتسام واثبات احتياج الواجب اليها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثامن ان اللوازم تكون تابعة لملزوماتها في نحوي الوجود الخارجي والذهني فالملزوم اذا كان موجودا في الخارج كان لازمه ايضا موجودا في الخارج والملزوم اذا كان موجودا في الذهن كان اللازم ايضا موجودا في الذهن فالواجب تعالى لما كان موجودا خارجيا لا بد ان تكون تلك الصور التي ذهبوا الى قيامها به موجودة في الخارج فلم يبق الصور صورا التاسع ان هذه الصور لا تخلو اما ان تكون جواهرا واعراضا فان كان الاول لزم ان تكون موجودات عينية كالجواهر الاخر فلا بد لصور اخر للعلم بها فيلزم التسلسل وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب بالذات محلا للاعراض العاشر ان هذه الصور المنضمة لا بد ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد على وجه التفصيل غير علم خالد على وجه التفصيل والمعلومات غير متناهية فالعلوم ايضا كذلك والمعلومات مستقبلة كانت او ماضية عند الله تعالى مرتبة ترتبا ذاتيا او زمانيا فيكون علومها ايضا مرتبة وان كان بالعرض والتسلسل في الامور الموجودة المرتبة ولو ترتبا عرضيا بحيث يتعين الاول والثاني والثالث الى غير ذلك محال بالبراهين المذكورة في موضعه فهذه عشرة كاملة يظهر منها ان القول بالارتسام من العقائد الباطلة وههنا وجوه اخر كثيرة لرده ذكرها المتاخرون تركناها لكونها ضعيفة الورود فظهر ان القول بالانضمام مما لا يقول به عاقل فضلا عن مثل هذا الشيخ ولولا انه وتلميذه صرحا بهذا القول بحيث لا مجال للتاويل لكنا نقول انهم قد اختاروا ما هو التحقيق من ان علم الواجب بغيره انما هو بذاته لا بانضمام فيه ولا ارتسام كما يفصح عنه بعض عبارات التعليقات وبعض عبارات التحصيل فاستقم ولا تقلد الاموات قوله بحذافيرها جمع حذفور بالضم بمعنى طرف الشيء اي باجمعها قوله او واحدة بسيطة عطف على قوله متعددة هذا هو مذهب المحققين من المتكلمين فانهم لما رأوا بطلان القول بالارتسام ولم يظهر لهم تحقيق ما ذهب اليه المتاخرون من ان علمه تعالى بنفس ذاته لاستبعادهم كون المباين كاشفا لمباين آخر اختاروا ان علم الواجب بغيره عبارة عن صفة واحدة بسيطة قائمة به تعالى لها تعلقات كثيرة بالاشياء الكثيرة وان كانت الاشياء معدومة في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة تعلقا فتلك الصفة امر يقتدر به الواجب على ان يعلم الاشياء والذي يترتب عليه الانكشاف هو اضافتها وتعلقها ويرد عليه امور منها ان هذه الصفة اما انضمامية فيرجع الى شق الانضمام وقد مر ما عليه واما انتزاعية فيكون علم الواجب اعتباريا لا تحقق له في الواقع بدون الانتزاع ولا ثالث لهما ومنها ان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني كما هو مسطور في اسفارهم ومع ذلك فهم يثبتون علم الله بالحوادث الغير المتناهية واستحالة التعلق بين العالم والمعدوم الصرف بينة ولا مخلص عنه الا بالقول بالوجود الدهري للاشياء وهم ينكرون الوجود الدهري او بالقول بان للممكنات نحوا من الوجود الانطوائي في الواجب تعالى فيرجع الى مذهب المتاخرين من الحكماء والقول بان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ليس بمحال فان تعلق العلم بالمعدومات يقتضي تعددها وتمايزها في انفسها والمفهومات كلها متمايزة في انفسها وليس التمايز بينها موقوفا على الوجود الخارجي او في الذهن كما صدر عن الفاضل اللاهوري سخيف جدا فان اللاشيء المحض كيف يكون ممتازا اما لم يكن له نحو من الوجود فلا يحصل الخلاص عنه الا بالوجهين اللذين ذكرناهما وتخلص عنه بعضهم بان الصفة البسيطة وان كانت قديمة لكن تعلقها بالحوادث

الايراد الثامن

الايراد التاسع

الايراد العاشر

اي المولوي عبد الحكيم اللاهوري ۱۲

انما یتحقق فی وقت وجودہا فصفۃ العلم قدیمۃ والتعلق حادث وفیہ ما اوردہ المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدیۃ بان العلم ما لم
یتعلق بشیٔ لم یتغیر ذلک الشیٔ معلوما فیلزم علیہم ان لایکون اللہ تعالی عالما فی الازل بالحوادث تعالی عن ذلک علوا کبیرا وذکر فی شرح التجرید لحلاصل
بوجہ آخر وہو انہ تعالی لما لم یکن مکانیا کان نسبتہ الی جمیع الامکنۃ علی السواء فلیس بالنسبۃ الیہ قریب او بعید او متوسط کذلک لما لم یکن
بوجود وصفاتہ الحقیقیۃ زمانیا لم یتصف الزمان مقیسا الیہ بالماضی والاستقبالی او الحالی بل کان نسبتہ الی جمیع الازمنۃ علی السواء
فالموجودات من الازل الی الابد معلومۃ لہ کل فی وقتہ ولیس فی علمہ کائن وکان وسیکون بل ہی حاضرۃ عندہ تعالی فی اوقاتہا فہو عالم
بخصوصیاتہا انتہی ونقل شارح المواقف عن کثیر من الاشاعرۃ ان العلم بانہ وجد الشیٔ والعلم بانہ سیوجد واحد فان من علم ان زیدا
سیدخل غدا فعند حصول الغد یعلم بہذا العلم انہ دخل الآن اذ کان علمہ ہذا مستمرا بلا غفلۃ وانما یحتاج احدنا الی علم آخر متجدد بعلم انہ
دخل الآن لطریان الغفلۃ والباری تعالی یمتنع علیہ الغفلۃ فکان علمہ بانہ وجد عین علمہ بانہ سیوجد فلا یلزم من تغیر المعلوم من عدم الی وجود تغیر
فی علمہ انتہی **اقول** ہذا لا ینفع فی ہذا المقام فانہ مع کونہ آئلا الی القول بالمعیۃ الدہریۃ التی انکرہا المتکلمون یستلزم جہلہ تعالی فی مرتبۃ ذاتہ
قبل ہذہ الصفۃ ولو قبلیۃ بالذات فلا مخلص عنہ الا بالقول بالعلم الانطوائی وایضا تلک الصفۃ لا تخلو اما ان تکون ممکنۃ او واجبۃ لا سبیل
الی الثانی وقول بعض المشائخ کحمید الدین الضریری وغیرہ ان ذاتہ وصفاتہ کلہا واجبۃ لذاتہ مردود اولا لمنافاۃ التوحید وعلی الاول
فاما ان یکون صدورہا بالاختیار او بالاضطرار الثانی نقص مناف للوجوب وقد فرعنہ المتکلمون غایۃ الفرار وعلی الاول یلزم العلم بہذہ الصفۃ
قبل وجودہا ولو قبلیۃ بالذات لا محالۃ لان کل ممکن فہو معلوم لہ بالذات قبل وجودہ فیحصل فی ذاتہ صفۃ اخری بہا تعلق بالصفۃ الاولی ونتکلم
کذلک فی ہذہ الصفۃ فاما ان ینتہی الی ذات الواجب فیؤل الی مذہب الحکماء والا فلا یحصل المطلوب فافہم فانہ دقیق وبالتامل حقیق **قولہ**
او غیر قائمۃ بہ عطف علی قولہ اما صفۃ قائمۃ **قولہ** فاما بنفس حضور الممکنات الخ ہکذا ذکر فی شرح السلم لاحسن المحققین ملا محمد حسن رح وغیرہ
ویرد علیہ ان الکلام ہہنا فی العلم الفعلی المقدم علی ایجاد الممکنات وحضور الممکنات عندہ تعالی بہذا الوجود لا یکون الا بعد تحققہا ووجودہا
فایراد ہذا المذہب فی ہذا المقام لیس بصحیح الا ان یقال ہذا المذہب ایضا فی العلم الفعلی وقع للقائلین بسبب الاشتباہ غایۃ الامر ان غیر صحیح کما
ان القول بالانضمام غیر صحیح فما ذکرہ ہہنا بسبب التقریب والتحقیق الذی یظہر لی ہو ان الغرض فی ہذا المقام ذکر المباحث الواقعۃ فی علم الواجب الفعلی
اما وجودا کما فی مذہب الانضمام ومذہب المعتزلۃ وغیرہما او عدما کما فی ہذا المذہب ومذہب الاشراق الآتی ذکرہ ومن ہہنا
ظہر سقوط ما قال بعض الناظرین انما ذکر ہذا المذہب فی ہذا المقام وقع تقلیدا لما فی العروۃ الوثقی والا فلا یخفی علی من لہ ادنی مسکۃ ان الکلام
فی العلم الفعلی المقدم علی الایجاد وحضور الممکنات عندہ تعالی بوجودہا الدہری انتہی ویؤیدہ ما حققنا انہم باجمعہم یذکرون مذہب صاحب الاشراق
فی ہذا المبحث مع انہ مبنی علی انکار العلم الفعلی کما سیاتی فافہم **قولہ** بوجودہا الدہری فالاشیاء کلہا مع قطع النظر عن تحققہا
الزمانی حاضرۃ عندہ تعالی بوجودہا الدہری الذی لا اول فیہ ولا آخر ولہا کلہا مع الواجب تعالی معیۃ دہریۃ فیعلمہا الواجب بنفس حضورہا
ای بنفس ہذہ الاشیاء الحاضرۃ فعلمہ تعالی نفسہا ولا حاجۃ الی ارتسام صورہا ولا الی امر آخر ولما یخفی علی الفطن فی ما ہذا المذہب من السماجۃ
اما اولا فلانہ لا یشمل العلم بالممتنعات والممکنات المعدومۃ ازلا وابدا العدم وجودہا فی الدہر اصلا والقول بان علم البعض بالوجود الدہری
وبعضہا بطریق آخر غیر صحیح کما لا یخفی علی صاحب الرأی النجیح واما ثانیا فللزوم الاستکمال بالغیر واما ثالثا فللزوم زیادۃ صفۃ العلم
علی الواجب وہو مخالف لقواعدہم واما رابعا فلجریان براہین التسلسل وغیرہ فی ہذہ الممکنات الحاضرۃ عندہ تعالی بوجودہا الدہری

لہ ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲ منہ مد ظلہ

لہ التاویل ان یراد بالوجوب الوجوب بالغیر او یراد بہما لذاتہ وجہہا لذاتہ تعالی لا الذاتہا وکلا لایطبق علی کلامہم ۱۲ منہ مد ظلہ

٨٩

او غیر قائمۃ بہ فاما بنفس حضور الممکنات عندہ تعالی بوجودہا الدہری ۱۲ غلام یحیی رح

هذا وفي الحاشية الوجود الدهري عبارة عن نفس موجودية الشيء مع قطع النظر عن تحققه في وقت والممكنات كلها بهذا الوجود قديمة
ومعه تعالى ورده السيد الباقر واثبت حدوثه انتهت ولما وقع ذكر الوجود الدهري تبعا في الحاشية وقصدا في حاشية الحاشية وجب
علينا ان نذكر بعض مباحثه المتعلقة بهذا المقام المفيدة لتحقيق المرام والكلام وان كان يفضي الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل
فنقول **المبحث الاول** الزمان عندهم عبارة عن كم متصل غير قار الذات مقدار للحركة موجود في الخارج معروض للقبلية والبعدية
بالذات وبواسطته تتصف الزمانيات بهما وبه يوصف الاشياء بالمضي والحضور والاستقبال فما كان في الزمان الماضي
يقال له انه ماض وما كان في الحال يقال له انه حاضر وما لم يحصل بعد يقال انه مستقبل وههنا امر آخر معبر بالدهر والسرمد
وهو حاق الواقع الذي لا تغير فيه لان التغير والتصرم انما هو بسبب الزمان وظرف الواقع اذا لوحظ من حيث هو هو من دون
لحاظ الى تغير وتجدد زماني لا يكون هناك تغير اصلا فالدهر وجود واقعي ثبت لا مضي فيه ولا حضور ولا استقبال بل كل الاشياء الموصوفة
بالتغير الزماني موجودة ههناك مجتمعة لا تغير فيها اصلا فالعدم في زمان ما بخصوصه ليس عدما دهريا ولا هو مستلزم له لجواز تحقق الوجود في وعاء الدهر بحسب الواقع
في زمان آخر فهو اعم منه بحسب التحقق بل العدم في جميع الازمنة ايضا غير مستلزم للعدم الدهري لجواز ان يكون الشيء غير زماني كالعقول والنفوس
المجردة فانها تتصف بالعدم الزماني ومع ذلك فهي موجودة في حاق الواقع غير معدومة فيه والمقابل للوجود في الدهر العدم في الدهر كما يكون
للممتنعات والمعدومات لا العدم في زمان بخصوصه فكل عدم في الدهر عدم في الزمان من غير عكس وكل وجود في الزمان وجود في الدهر من غير عكس فالامور
الثابتة العالية موجودة في وعاء الدهر غير موجودة في الزمان واما السرمد فلا فرق بينه وبين الدهر الا اعتبارا فحاق الواقع اذا اعتبر
بالقياس الى معية الامور الثابتة مع الامور المتغيرة يسمى دهرا واذا قيس الى نسبة بعض الامور الثابتة كالواجب تعالى مع البعض كالعقول
يسمى سرمدا ومن ثم تسمعهم يطلقون على الواجب الوجود الدهري تارة والوجود السرمدي تارة **المبحث الثاني** صرح الجمهور ان الحدوث على قسمين
ذاتي وهو احتياج المتاخر الى المتقدم وان كان معه زمانا كالعقل الاول بالنسبة الى الواجب وزماني وهو عبارة عن وجود له ابتداء بمعنى ان وجد
زمان لم يكن هو فيه ثم وجد كالحوادث اليومية الموجودة في ازمنتها ويقابل كلا منهما القديم فالقديم الذاتي عبارة عن عدم احتياجه الى
شيء آخر والقديم الزماني عبارة عن عدم وجود الاولية والنسبة بين الحادث الذاتي والحادث الزماني عموم وخصوص مطلقا فان كل ما يوجد
فيه الحدوث الزماني يوجد فيه الحدوث الذاتي من غير عكس كالمبادي العالية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون الزماني وبين الحادث الذاتي والقديم
الذاتي تغاير حقيقي وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني عموم وخصوص من وجه فاحد مادتي الافتراق الواجب لوجود القديم الزماني فيه دون الحادث الذاتي
وثانيهما الحوادث اليومية فانه يوجد فيها الحدوث الذاتي دون القدم الزماني ومادة الاجتماع النفوس المجردة والنسبة بين الحادث الزماني والقديم الذاتي
تباين وهو ظاهر وبينه وبين القديم الزماني ايضا كذلك وهو اظهر والنسبة بين القديمين عموم وخصوص مطلقا فالواجب يصدق عليه
القديمان والعقول يصدق عليها القديم بالزمان لا بالذات ولا يوجد صورة العكس **المبحث الثالث** الوجود الدهري والسرمدي
عندهم قديم وكذا الزمان ومقداره الذي هو حركة فلك الافلاك والزمانيات المتجددة حوادث بحسب الزمان وهي وان كانت معدومة في
غير ازمنة حدوثها لكنها موجودة في الدهر دائما اذ الانعدام عن الدهر انما يكون بارتفاع الوجود بحسب الواقع مطلقا لكن وجوده في زمان
وجد فيه لا يرتفع والا لصدق النقيضان وانعدامه في زمان لاحق لا يرفع وجوده في زمانه فاذن هو موجود في زمانه السابق وهو نحو من انحاء
وجوده الدهري فكيف تكون معدومة في الدهر فالزمان مع ما فيه بقليله وكثيره كله موجود في الدهر هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون

٩٠

فلا وجود للوجود الدهري عندهم وقد ابطلوه ببيانات عريضة لايتحملها المقام فلا وجود عندهم الا الوجود الزماني والزمان مع الزمانيات
كلها عندهم حوادث زمانية بمعنى انها لم تكن ثم وجدت فقبلية الله تعالى على الزمان وما فيه عندهم قبلية حقيقية وعند الفلاسفة قبلية ذاتية
ومعية دهرية والمتبحر[١] في العلوم لما آمن بوجود قبلية الله تعالى على الممكنات باسرها زمانا كان او زمانيا ولم يهتد الى القول بالقبلية
الحقيقية التي اختارها المتكلمون لنفوذه في منافذ الفلسفة اخترع قولا آخر لم يسبقه الى مثله احد ولم يسلمه ممن جاء بعده احد وهو القول
بالحدوث الدهري وهو الذي اشار اليه الفاضل المحشي في حاشية الحاشية وقد اصر المخترع المذكور على ما اخترعه في تصانيفه حتى صنف
فيه رسالة مستقلة وفرع عليه تفريعات شتى وخلاصة تحقيقه ان مطلق القبلية التي تمنع القبل والبعد عن الاجتماع انما يكون لكون
التحقق حاصلا بالفعل لما هو قبل من دون التكون حاصلا لما هو بعده فان كان ذلك بحيث يتخلل بينهما زمان ممتد بالذات او آن لا ممتد
بالذات وهو من حدود الممتد بالذات كانت زمانية والا كانت دهرية وسرمدية والزمان اذ ثبت تناهيه في جانب الماضي دون المستقبل
ببرهان التطبيق كان عدمه سابقا لا سبقا زمانيا بل دهريا وكذلك يكون للواجب لبراءته عن سبق العدم على وجوده قبلية على الزمان فاذا
وجد الزمان يكون سبحانه وتعالى معه فيقع المعية في حيز القبلية نعم لايمكن في السبق الدهري ان يترتب قبليتان وبعديتان متعاقبا
الحصول وانما يحصل ذلك في السبق الزماني لعدم الامتداد في طباع الدهر فاذا فرض آ سابقا على ب بالسبق الدهري وهو على ج كذلك
كانا معدومين معا مع وجود آ ثم اذا وجد ب و ج بعد معدوم يقع فقدر في عدم ج و وجود آ جميعا فاذن يكون سبق آ على ج بحسب استمرار
الوجود وتمادي العدم والكلام كان في سنخ الدهر فظهر انه لايمكن ترتب البعديتين والقبليتين بحسب سنخ الدهر ولكن لابد من وجود القبلية
هناك ايضا وهي من صفات الجاعل وليس للعقول سبيل الى دركه ولا غائبة فيه لان البرهان يوجب ان يكون هناك تقدما سرمديا مجهول
الكنه فان الحادث اليومي مثلا متخلف عن الواجب فيكون هناك قبلية وليست بزمانية فانها انما تكون بالذات للزمان وبالعرض
للزمانيات والواجب متعال عن ذلك ولما تخلف وجود الحوادث عن الواجب كان له عن اولها الى آخرها قبلية والكل في ذلك سواسية فان
قبليته على آدم كقبليته على نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من غير تعاقب وترتب والفلاسفة ايضا لاينكرون هذه القبلية لكنهم يشركون
المبدعات اي العقول فيها بالله تعالى ونحن نجعل المبدعات البرية عن الحوادث الزمانية مع الحوادث الزمانية سواء في قبلية الواجب
عليها ونحكم على الممكنات بان وجودها بعد البطلان في وعاء الدهر اليس اذا كان بعضها متسرمدا غير مسبوق العدم وبعضها مسبوقا
كان الواجب مع المتسرمد والمسبوق بالعدم معدوم في الدهر ثم هو سبحانه وتعالى صار معه اذا وجد فيلزم حصول امتداد في الدهر وعروض
نسبة متصورة امتدادية للواجب فتعين انه اما ان يكون من الممكنات متسرمدا وهو بديهي البطلان او كلها مسبوقة بالعدم فهذا هو المطلوب
هذا محصل كلماته وقد شنع عليه تشنيعا بليغا العلامة[٢] الجونفوري في الشمس البازغة بان مطلق القبلية والبعدية المانعتين عن الاجتماع
لاتتعقلها الا حيث يكون امتداد محقق او موهوم اذ ما لا يكون فيه امتداد اصلا لايتصور فيه عدم ثم وجود وقولنا لم يكن فكان او كان الصادق
سلبا ثم صدق الايجاب ونحو ذلك لاينحلو عن ملاحظة الحدين فاذا جرد النظر الى الزمان لم يستطع العقل الا الحكم بوجوده المحض او العدم البحت
فاذن قد انقلبت ريح الملامة واستدارت رحى التشنيع عليه وما ذكره من وقوع الوجود في حيز العدم فمما لا محصل له فانه اذا كان
الدهر خارجا عن الامتداد ولا امتداد هناك فكيف يمكن ان يتعاقب فيه امران اللهم الا ان يكون هناك ظرف آخر ممتد كالزمان يحيط به
ويكون التعاقب بملاحظته وبالجملة فقبلية الواجب على الممكنات قبلية دهرية لانتصورها فضلا عن ان نصدقها فلا يصح القول بالحدوث

[١] اى السيد باقر الداماد منه مد ظله

91

[٢] اى العلامة محمود الجونفوري رح منه مد ظله

الدهري بل كل شيء فهو مع الواجب تعالى بحسب الدهر لا قبلية هناك ولا بعدية ولا امتداد هذا خلاصة ايراده وقد اطال الكلام على جملة
من جمل ذلك المخترع فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى الشمس البازغة ولولا ضيق المقام لذكرتها **قوله او بحضور الصورة الجوهرية** هذا مما ينسب
الى افلاطون الالهي واستاذه سقراط وتحريره ان للاشياء عنده ثلثة وجودات الاول الوجود الخارجي وهو الذي يكون مناط لاجراء
الاحكام والآثار الحقيقية والاشياء بحسب هذا الوجود بعضها جواهر وبعضها اعراض والثاني الوجود الذهني هو اضعفهما سواء اختير مذهب
حصول الاشياء بانفسها او باشباحها والاشياء الموجودة بهذا الوجود المسماة بالصور الذهنية كلها اعراض لوجودها في الموضوع
وههنا وجود ثالث كانه برزخ بين هذين الوجودين وهو عبارة عن وجود صور الاشياء الخارجية قائمة بذاتها قبل وجودي ذوي صورها
فان قلت كيف يمكن قيام هذه الصور بنفسها مع كونها اعراضا قلت لا بعد في ذلك في العالم الآخر اما سمعت ان الاعمال توزن في الميزان
عند الحساب وهي اعراض ويرد على هذا المذهب بعض الايرادات الواردة على شق الانضمام وقد بالغ رئيس الصناعة في كتبه في تشنيع
هذا المذهب اي القول بالمثل المجردة المنسوبة الى افلاطون وهي المعروفة بالمثل الافلاطونية فقال في الفصل العاشر من المقالة الثانية
من برهان الشفاء اما افلاطن فجعل الصور المفارقة المعقولة موجودة لكل معقول حتى للطبعيات فسماها اذا كانت مجردة مثلا واذا
اقترنت بالمادة صورا طبعية وجميع هذا باطل فان الصور الطبعية لا تكون هي هي اذا جردت عن المادة والصور التعليمية لا تقوم بلا مادة
والكلام في ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها انما هو في الفلسفة الاولى دون المنطق والعلوم الآخر انتهى ثم قال في ثاني
سابعة الهيات الشفاء اول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة يوجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين
في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا
وجعلوا لكل واحد من الامور الطبعية صورة مفارقة هي المعقولة وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحوه وايا ها تتناول وكان المعروف بافلاطن
ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان للانسان معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس
الفاسد فهو المعقول المفارق انتهى وقال المتبحر في العلوم في القبس الخامس من القبسات في بحث الطبائع المرسلة المثل الافلاطونية
في المشهور الدائرة على الالسن مفسرة في هذا الموضع بالطبائع المرسلة الموجودة في متن الدهر وحاق الاعيان متحازة في عالم الامر من الافراد
وفي باب اثبات علم الله بالصور المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين
عالم الغيب والشهادة برزخا بين المادي والمجرد وفي مقام اثبات الصورة النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على جملة
هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كالنفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل مخصوص فليعلم انها بما عدا التفسير الاخير باطلة انتهى كلامه
وتم مرامه ولا بد ههنا من ضرب من التفصيل فنقول قد تواتر النقل بين الحكماء قديما وحديثا عن افلاطون انه قائل بالصور وسموها
بالمثل الافلاطونية واختلفوا في المراد بها بناء على ان للمثل تفسيرات في مواضع مختلفة فقد تفسر في مبحث الصور النوعية بارباب
الاجسام والطلسمات وتحقيقه الاجمالي ان الحكماء المتألهين من حكماء الفرس ومن يحذو حذوهم كالشيخ المقتول في كتبه كالمطارحات
وحكمة الاشراق ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس وهو عقل مدبر
لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية واستدلوا على ذلك بان الوجدان يشهد بامتناع صدور الافعال
المختلفة في النبات مثلا عن القوة العديمة الشعور التي سماها المشاؤن بالصور النوعية وهؤلاء الاشراقيون يتعجبون ممن يقول ان الالوان

او بحضور الصور الجوهرية والعرضية

92

[1] كما يراد الاتصال بالغير ولزوم الجهل في مرتبة الذات وجريان التسلسل في هذه الصور وغير ذلك ۱۲ منه مد ظله

[2] اي الشيخ ابو علي بن سينا رحمه الله ۱۲ منه مد ظله

[3] اي السيد باقر داماد ۱۲ منه مد ظله

[4] اي الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول ۱۲ منه مد ظله

العمية في ريش من رياش الطاوس مثلا انما كان لاختلاف امزجة تلك الرتبة من غير رب نوع حافظ بل هم ينسبون جميع كيفيات

الانواع الى اربابها المجردة المسماة بالمثل والمشاؤن قد عنوا في كتبهم دلائل كثيرة لابطال هذه الارباب ليس شيء منها مما ينفع ويهدي

الى الصواب والتحقيق انه لا سبيل الى المناظرة مع الالهيين في هذا الباب لانهم يدعون البداهة والمشاهدة المتكررة في خلواتهم وجلواتهم

لاثبات هذه الارباب فليس للمشائين في ابطالها الدلائل الظاهرة ان يناظروهم كما انهم لا يناظرون ارسطو وابرخس وبطلميوس في

ما دونوه على ما وجدوه في ارصادهم وقد تفسر في مبحث الماهيات بالماهيات المجردة المعراة عن التشخصات الماخوذة بشرط لا شيء

وقد تفسر في باب تقسيم العوالم بالعالم المتوسط بين عالم المجردات وبين عالم الاجسام المادية ويسمى بعالم المثال الذي ذهب اليه الشيخ المقتول

ومن قبله من الحكماء المتألهين واستدل عليه في حكمة الاشراق وغيرها بان الصورة الخيالية الكبيرة كجبل الفضة مثلا لا تكون

في الاذهان لامتناع انطباق الكبير على الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحواس وليست معدومة صرفة والا لما كانت معلومة

متميزة وليست في العقول المجردة لكونها جسمانية فبالضرورة تكون في موضع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل وهو الذي ذهب

اليه الحكماء المتقدمون كافلاطون وبقراط وفيثاغورس وغيرهم وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على انكار الوجود الذهني اما على القول به

كما هو التحقيق فلا يتم الاستدلال لاحتمال وجوده في الذهن وتوهم لزوم تطبيق الكبير على الصغير نشأ من الاشتباه بين الوجود الخارجي

والذهني وقياس احدهما على الآخر فافهم ولا تتخبط وقد يقرر بانا ندرك زيدا مثلا بعد ما شاهدناه مرة بعد انعدامه عن هذا العالم على الطريق

الذي شاهدناه سابقا فلزيد وجود قطعا واذ ليس في هذا العالم فلا جرم يكون في عالم آخر وهو المسمى بعالم المثال فموجودات هذا العالم تكون موجودة

فيه بعد انعدامها عنه وتكون قائمة لا في مكان ولا في جهة بل في عالم متوسط بين عالم العقل وعالم المادة ومن اراد التفصيل فليرجع الى شرح

فصوص الحكم وقد دون المشاؤن لابطال هذا العالم في اسفارهم وجوها كثيرة لا يشفي العليل واحد منها وقد تفسر في باب العلم بالصور القائمة

بنفسها المجردة عن المادة عند ربها وخالقها اذا عرفت هذا فاعلم ان منهم من نسب وجود الماهيات المجردة في الخارج الى افلاطون بناء على

تفسير الصورة بها وشنع عليه تشنيعا بليغا بانه كيف يمكن وجود الماهيات المعراة عن ما به الامتياز كما لا يخفى على ذي فطانة ومنهم من نسب

اليه القول بان علم الواجب تعالى بالاشياء بواسطة صورها الحاضرة عنده الموجودة في الخارج بنفسها وهو الذي ذكره الفاضل المحشي ههنا تبعا

لمن سبقه ويرد عليه انه كيف يمكن قيام الصور بنفسها قبل وجود ذي صورها فان من الصور صور الاعراض وهي طبائع ناعتية لا يمكن ان تقوم

بنفسها وتخلص عنه العلامة الكوفاموي في منهيات شرح سلم العلوم بان مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده واطلاق

الصور على الاشياء باعتبار حضورها العلمي شائع عندهم وانما سميت مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار واراد بقيامها بذاتها عدم قيامها

بذاته تعالى انتهت ولا يخفى عليك ما فيه من الفساد فان الكلام في العلم الفعلي المقدم على وجود الممكنات الازلي فكيف يكون المراد بالصور نفس

الممكنات واما ما افاده احسن المحققين في شرح السلم ان مراده بالقائم بنفسها ان لا تقوم بالعالم بها فيجوز ان يكون صور الاعراض كالسواد

والبياض مثلا قائمة بالمحال كالاجسام مثلا غير قائمة بالباري تعالى فان تعلق علم السواد بدون الجسم ممكن قلت لعله لا يمكن في علم الباري

تعالى لعدم الاعلية الا هو انتهى كلامه فليس احسنه فافهم والتحقيق ان حمل كلام افلاطون على التفسير الاول والثالث اولى لعدم قيام

دليل قوي على بطلانهما بعد اليه ليشير كلام المحققين لان شأن افلاطون اجل من ان يقول بوجود الماهيات المجردة في الخارج ولذا القول

بالصور العلمية المجردة القائمة بنفسها ركيك ايضا فاستقم ولا تلتفت الى صنيع المتاخرين حيث نقلوا قوله في كل موضع من المواضع المذكورة

[حاشية:] ١٥ اي في الذكر اشارة الى الترتيب الزماني فان ارسطو مقدم عصره على ابرخس وعصره مقدم على عصر بطلميوس كما يعلم من شرح القاضي الرومي للملخص الجغميني والفهم من بعض عبارات العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة من ان ارسطو متاخر عنهما فزلة عن القلم ١٢ منه مد ظله

٢ اي الشيخ شهاب الدين السهروردي ١٢ منه مد ظله

٣ اي القاضي محمد مبارك الكوفاموي ١٢ منه مد ظله

٤ اي مولانا محمد حسن ١٢ منه مد ظله

وفسره في كل باب بتفسير يليق به والله اعلم بما في ضمير عباده قوله او بنفس حضور الاشياء اي بنفس الاشياء الحاضرة قوله حضور اشراقي هذا هو مذهب الشيخ شهاب الدين السهروردي الالهي المقتول وهو مبني على انكار العلم الفعلي على ما هو مقرر عنده وتحريره على ما في حكمة الاشراق وشرحها للمولانا قطب الدين الشيرازي انه قد تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع الشبح ولا خروج الشعاع عنده على ما مر تحقيقه بل يكفي فيه عدم الحجاب بين الباصر والمبصر فعند وقوع مقابلة المبصر للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري وقد مر ما له وما عليه فلما كان حال الابصار هذا فالواجب تعالى لكونه نورا محضا لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره عن ذاته لا بد ان يكون ظاهرا له وغيره ايضا ظاهرا له بلا احتياج الى صورة او غيرها فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اذ لا يحجبه شئ عن شئ واذا لم يحجبه شئ عن شئ فيدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف فعلمه وبصره واحد وعلمه بذاته هو كونه نور الذاته وعلمه بالاشياء هو كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقي اما بانفسها كاعيان الموجودات من الماديات والمجردات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالفلكيات او بمتعلقاتها كصور الحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة في النفوس الفلكية فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية لاحاطة اشراقه الظهوري بالمدبرات وهي النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض فعلمه بالاشياء اضافة لكونه عبارة عن ظهور الاشياء وظهور الشئ للشئ اضافة وحقيقته عدم الحجاب الذي هو شرط الابصار وهو مفهوم سلبي لا يحتاج اليه في ادراكه تعالى لانه لا يحجبه شئ عن شئ والسر فيه ان العلم انما هو عبارة عن الظهور والانكشاف وانما يحتاج الى الصورة عند المشائين عند غيبوبة المدرك ولو كان حاضرا عند النفس الذي هو مدرك للكليات والجزئيات لم يحتج الى تحصيل صورة كما انه لم يحتج في ادراك ذاته وصفاته الانضمامية الى تحصيل امر آخر وعند صاحب الاشراق كل ما سواه حاضر عنده فهو يدرك جميع الاشياء الخارجية من دون حاجة الى تحصيل صورة لكونه نورا ظاهرا بذاته وغيره ظاهر له فاذا كان حال النفس هذا فما ظنك بالواجب المطلق الذي هو في اعلى مرتبة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو اعلى ضروب التاثير وله السلطنة العظمى والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته وما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتمثل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة الهية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته اتفاقا كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء هذا حاصل ما ذهب اليه هذا الشيخ الالهي ويرد عليه امور الاول وهو اقواها ان هذه الاضافة التي جعلها علما لا توجد الا بعد ايجاده الممكنات فيلزم الجهل قبله ويبطل العناية الالهية السابقة على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب الغريب واجاب هو بنفسه عنه في حكمة الاشراق بما توضيحه ان جودة النظام وحسن الترتيب ليس مبنيا على علمه الفعلي بل هو من ظلال النسب الشريفة والترتيب الواقعة بين المفارقات فان العقول المسماة بالانوار الالهية كثيرة وافرة عنده ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الامور تابعة لذوات اربابها وهيئاتها تبع لهيئاتها ونسبها للنسبها فلا احتياج الى اعتبار علمه الاجمالي الفعلي ولا يذهب على الفطن ما فيه فانا سلمنا ان هذا النظام تابع لذلك النظام الاشرف لكنا نستفسر عن السبب الباعث لنظام ذلك العالم وهكذا فلا بد ان يلجأ الى القول بكون ذاته بحسب قوته الالهية مشتملة على افضل نظام دفعا للدور والتسلسل وح يلزم خلاف ما ادعاه ويثبت ما هو مطلوب المشائين من ان علمه بغيره منطو في ذاته لا احتياج فيه الى غيره فان قلت تبع المافي حكمة الاشراق في رد مذهبهم بان المعلومات غير ذاته تعالى قطعا فيجب ان يكون علمها ايضا غير ذاته لا عينها قلت هذا ممنوع لا بد له من برهان او شهادة وجدان وكلاهما منتفيان الثاني ان كون العلم اضافة محضة كما هو مفاد كلام صاحب الاشراق غير صحيح سواء سميت تلك الاضافة اشراقية اولا لان الاضافة تتوقف على وجود

او بنفس حضور الاشياء

حضور اشراقي

او بنفس ثبوت الممكنات

المعدهكذا

غلام يحيى رح

٩٤

الاول

الثاني

فالطرفين فيلزم الحاجة في اشرف صفاته الى مخلوقاته وفساده لايخفى على احد الثالث ان هذه الاضافة اما واحدة او متكثرة فان كان الاول يلزم ان لا يتميز عنده تعالى بعض الاشياء عن بعض لوحدة ما به الامتياز فان قلت مثل هذا يرد على المشائين القائلين بكون الذات الواحدة الحقة منشأ للانكشاف قلت هب ولكنهم يقولون ان ذات الحق مع وحدتها علة لجميع الاشياء وكل شئ منها على حدة فلابد ان ينطوي علمها في علمه بذاته على التفصيل ولا يتاتى مثل هذا ههنا فان الاضافة ليست علة لجميع الاشياء حتى ينطوي علم الاشياء فيه فان العلة انما هو الذات الحقة وعلى الثاني يلزم ان يوجد الامور الغير المتناهية وهي الاضافات في ذات الواجب في آن واحد فان علمه في كل آن محيط بما سواه وفي استبعاده غير مخفي فهذه الوجوه الثلثة تبطل مذهب هذا الشيخ الجليل ويرد عليه وجوه اخر كثيرة تركناها خوفا للاطناب واما ما اورد عليه العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بقوله كون الاضافة علما لا يصح اذ من العلم ما يكون مطابقا للواقع ومنه ما يكون غير مطابق وايضا من العلم ما هو تصور وتصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام والقول بان مقسم العلم في اوائل المنطق انما هو العلوم التي هي غير علم المجردات غير مستقيم لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة انتهى فعندي انه مشترك الالزام بين هذا المذهب وبين مذهب المشائين القائلين بكون علم الواجب عين ذاته فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان علم الواجب مغاير لعلم الممكنات حقيقة كما ان ذاته يباين ذواتها كما لا يخفى

قوله ثبوتا خارجيا هذا هو مذهب المعتزلة ومبناه على ان للمعدوم ثبوتا خارجيا وهو امر آخر غير الوجود الخارجي وعندنا الوجود والثبوت والكون والشيئية الفاظ مترادفة مصداقها واحد وليس للثبوت امر آخر غير الوجود فالمعدوم لا وجود له ولا ثبوت فكيف يكون علمه تعالى بالممكنات حالة عدمها بهذا الطريق وتحرير محل النزاع ان المعدوم اما ان يكون واجب العدم وهو ممتنع الوجود او يكون جائز الوجود والعدم اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف ليس بذات ولا شئ واما المعدوم الذي يجوز وجوده وعدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه قبل الوجود نفي محض ليس بشئ ولا ذات واليه مال ابو الحسين البصري من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات وحقائق حالتي وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع واما الدلائل فهي مذكورة ذكرا كثيرة للطرفين في الكتب الكلامية كشرح المواقف والاربعين والتهذيب وغيرها رأينا تركها ههنا احرى لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولكن مقتضى ان ما لا يدرك كله لا يترك كله وجب علينا ان نذكر بعض ادلة الطرفين لينكشف الستر عن وجوه المذهبين فنقول لنا في اثبات ان المعدوم ليس بشئ وجوه منها ان هذه الماهيات المعدومة التي قلتم بثبوتها ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة فيلزم ان تكون مسبوقة بالنفي المحض اذ لا معنى للحدوث الا الوجود بعد العدم وذلك هو المطلوب وانما قلنا انها ممكنة لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة والاولان باطلان فتعين الثالث اما بطلان الاول فللزوم تعدد الواجب واما الثاني فلمنافاته الوجود الخارجي ومنها قوله تعالى والله على كل شئ قدير ووجه الاستدلال به ان اسم الشئ يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليها وانما يكون قادرا عليها لو كانت لقدرته صلاحية ان تؤثر في تلك الماهيات تقديرا وابطالا ومتى كان الامر كذلك كان وجود الله مقدما على تقرر تلك الماهيات لوجوب تقدم المؤثر على الاثر فثبت ان الماهيات باسرها نفي محض في الازل واما المعتزلة غير ابي الحسين وابي الهذيل العلاف ومتبعيه من البغداديين فاستدلوا على كون المعدوم شيئا ثابتا بوجوه كثيرة كلها سخيفة عندنا منها ان المعدومات متميزة في انفسها حال عدمها وكل ما يتميز بعضه عن بعض فلابد ان يكون حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شئ الا هذا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فدليلها

ای العلامة صدر الدین الشیرازی رح ١٢ منه مد ظله

ف

ف

ف

ف

ج ٩٥

علينا انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا يطلع من المغرب وهذا الطلوع الآن معدوم فی الحال فنحن نعلم الآن امتياز كل واحد منهما
عن الآخر وهذا يدل على امتياز كل منهما عن الآخر وايضا انا نعلم انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الطيران الى السماء فقد تميز احد المعدومين
عن الآخر وايضا انا نجد من انفسنا انا نريد ان يحدث لنا اموال وسعادات ولا يحدث لنا مضرات وآفات مع كون كل واحد من هذين
القسمين معدوما وايضا المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين متميز عن الآخر وقد يجاب عن هذه الحجج بان هذه
الامور وان كانت معدومة فی الخارج لكنها موجودة فی الذهن ولهذا صح وقوع الامتياز بينها فلا يثبت امر آخر وراء الوجود وانت تعلم
انه ليس بشیء لانه مبنی على الوجود الذهنی والمتكلمون ينكرونه فكيف يكون هذا الجواب حجة عليهم فعندهم ليس الموجود الا الموجود الخارجی وما لم يوجد
فی الخارج فهو معدوم فهذه الاشياء مع عدمها فی الخارج متميزة فلا بد ان يكون فيها امر آخر وراء الوجود وهو الثبوت فالاستدلال
باق على حاله ويمكن ان يقال لما كانت دلائل الوجود الذهنی قوية ووجوه انكاره سخيفة بنى المجيب كلامه على الوجود الذهنی فالاولى
فی الجواب عن الحجة المذكورة ما ذكره الامام[1] الرازی فی الاربعين نقضا عليهم انا نجد من انفسنا ادراكا فی صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيننا
وبينكم على انها ليست ماهيات ولا حقائق بل هی نفی محض وعدم صرف فالصورة الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا نحكم بان شريك
الباری ممتنع ونقيم الدلائل على ذلك فالشعور الذهنی والامتياز العقلی حاصل ههنا مع انها ليست متقررة اصلا والصورة الثانية العلم بالنسب
لحصول هذا الجسم فی هذا الحيز دون غيره والصورة الثالثة انا نعلم امتياز العدم عن الوجود فيلزم عندكم كون العدم المطلق ثابتا ولم يقل به احد
ونظائره كثيرة كلها تدل على ان العلم بالشیء وحصول الامتياز لا يقتضی ان يكون متقررا ثابتا فی الخارج ومنها قوله تعالى ولا تقولن لشیء
انی فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله سمی الامر الذی سيكون غدا فی الحال باسم الشیء وذلك يقتضی ان يكون المعدوم شيئا وجوابه ان التمسك
بهذه الآية لا يقتضی الا اطلاق اسم الشیء على المعدوم لا كون الماهية متقررة حقيقة لجواز اطلاق اسم الشیء مجازا باعتبار ما يؤول اليه والادلة
التی عولنا عليها قوية بحسب الاثر والمعنى فكان التمسك بتلك الادلة اولى اذا عرفت هذا كله فاعلم ان المعتزلة ذهبوا الى ان علمه تعالى الفعلی
بالممكنات بثبوتها ثبوتا خارجيا فان الممكنات وان كانت معدومة حالة العلم الفعلی لكن لها نحو من الثبوت بها تنكشف الاشياء
عنده تعالى ولا يخفى عليك ما فی هذا المذهب من السخافة اما اولا فلما عرفت انه لا يعقل امر آخر مسمى بالثبوت سوى الوجود الخارجی
او الذهنی فالممكنات قبل وجودها فی الخارج معدومة خارجا وذهنا فكيف يتعلق علم الواجب بها واما ثانيا فللزوم احتياج الواجب فی
صفته الكاملة الى غيره واما ثالثا فللزوم الجهل فی مرتبة ذاته واما رابعا فلجريان برهان التطبيق وغيره من براهين ابطال اللاتناهی فی تلك
الممكنات الثابتة فيبطل كما بطل به الانضمام على ما مر تحقيقه قوله وثبوتا علميا هذا ما ذهبت اليه الصوفية الصافية وهو قريب من
مذهب الاعتزال بل كانه هو فيرد عليه ما يرد عليه قال صاحب الفتوحات المكية فی الباب السابع والخمسين بعد ثلثمائة منها اعيان الممكنات
فی حال عدمها رائية ومرئية وسامعة ومسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتی فعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الممكنات فوجه عليه دون غيره
ولم يزل الممكنات فی حال عدمها الازلی لها تعرف الواجب الوجود وتسبحه وتمجده بتسبيح وتمجيد ازلی قديم ولا عين لها موجودا انتهى
وفی الفصوص العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا ظهر بتلك الصورة فی حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه يكون هكذا فلذلك قال
وهو اعلم بالمهتدين ثم قال ما يبدل القول لدی وما انا بظلام للعبيد ای ما قدرت عليهم الكفر الذی يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس فی وسعهم بل ما عاملناهم
الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون ولذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون كذلك ما قلنا لهم الا [illegible]

[1] ای الامام فخر الدین الرازی الخطیب ١٢ منه مد ظله

[illegible]

اعطونا من نفوسهم ان نقول لهم وذاتهم معلومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا وكذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا ان نقول
انتهى فهذه العبارات واشباهها تدل على ان مذهبهم ثبوت الماهيات منفكة عن الوجود العيني فلا فرق بين مذهبهم ومذهب
المعتزلة الا بانهم يقولون بالثبوت الخارجي والصوفية يقولون بالثبوت العلمي وهذا الفرق لا يفيد نفعا فان البرهان قائم على استحالة
تقدم الماهية على الوجود وتقررها ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين والتحقيق ان الصوفية الصافية ظننا بهم ان لا يتفوهوا
بمثل هذا القول السخيف كما تفوهت به المعتزلة فاما ان نتوقف فيه حتى يحصل لنا مثل ما حصل لهم من الكشف الشهودي والحضور الوجودي
فنطلع على ما اطلعوا عليه او نقول انه راجع الى مذهب المتأخرين القائلين بان علم الواجب بالممكنات بنفس ذاته بادنى تاويل وان كان
ظاهر عباراتهم ينكر ذلك وان شئت الاطلاع على تاويل ارجاعه اليه فارجع الى الاسفار الاربعة فان فيه تاويلا نفيسا وتحقيقا لطيفا
به يخرج مذهب الصوفية عن حيز الاعتزال قوله كالسراب انت تعلم ان القياس على الصورة السرابية فاسد لانها موجودة في الحس
المشترك وان لم يكن منشؤها صحيحا قوله او باتحاد المعقول مع العاقل وفي بعض النسخ العقل بدل العاقل والمراد به الواجب
والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاقه عليه تعالى عن ذلك وهذا المذهب منسوب الى فرفوريوس ولا يخفى سخافته وبطلانه على احد ولم يأول
وكتب الشيخ الرئيس كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ المقتول كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكتب غيرهما
ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغيرهم كلها مملوة من ابطال هذا المذهب اقول قد عرفتك سابقا
ان هذا المذهب من احد شقوق العينية فذكر الفاضل المحشي هذا المذهب على حدة مع ذكره مذهب العينية سابقا تسامح واضح فاستقم
قوله فهذه عشرة مذاهب اقول بل تسعة والعلامة[1] الشيرازي ذكر في الاسفار سبعة مذاهب فلم يذكر شق عدم العلم وجعل مذهب الصوفية والمعتزلة
مذهبا واحدا وذكر مذهبا آخر لم يذكره الفاضل المحشي ههنا وهو ان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات
المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات وهذا هو مختار المحقق نصير الدين الطوسي وتحقيقه على
ما ذكره في شرح الاشارات انه ليس كل علم يحتاج الى صورة حاصلة الا ترى الى علم النفس بذاتها وظاهر ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك
ذاته الى صورة غير صورته التي بها هو هو كذلك لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذاته ونظيره انك تعقل اشياء بصور
متصورة وتستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بها من غير ان يحصل صورة اخرى فاذا كان حالك هذا فما ظنك بالواجب الذي
لا شريك له في الصدور فالمعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه صورة فهو عاقل اياها من غير ان يحل
فيه صورتها ولما لم يكن بين الواجب ومعلوله الاول تغاير بل كانهما متحدان بحسب اللزوم الوقتي فعقله لذاته بعينه عقله المعلول الاول
ولما كانت الجواهر العقلية والعقول المفارقة تعقل ما ليس بمعلولات بحصول صورة فيها وهي معقولات للاول الواجب ولا موجود الا وهو
معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول يعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر فاذن لا يعزب عن علمه شيء من غير لزوم محال من المحالات وانا نذهب عليك انه
ان اراد عدم لزوم المحال على هذا المذهب على طريق السلب الجزئي فغير نافع وان اراد السلب الكلي كما هو ظاهر من عبارته فغير صحيح
للزوم الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم عليه تعالى وجهله بما عداه في مرتبة ذاته من حيث هي هي وغير ذلك من الاستحالات

[1] اي العلامة صدر الدين الشيرازي شارح هداية الحكمة ١٢ منه مد ظله

97 قوله او باتحاد المعقول مع العاقل فهذه عشرة مذاهب والى الكل ذاهب ذاهب ١٢ غلام يحيى رح

العديدة وما قال بعض الناظرين من انه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة انتهى فغير مضر لان صاحب
المذهب ان يقول المعلول الاول ووجوده لازم لذاته وتخلل الجعل بين اللازم والملزوم باى وجه كان باطل فلا باس فى صدور
المعلول الاول بغير العناية بل لا بد ان يصدر عنه من غير ارادة وروية والا لبطل اللزوم وهذا كما اجاب الشيخ عما ورد عليه من ان
القول بالصور الحاصلة يفضي الى التسلسل او الاضطرار حيث قال فى التعليقات كل ما يصدر عن الواجب فانما يصدر بواسطة عقلية
وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقلة لها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فاذن هى من حيث هى موجودة
معقولة ومن حيث هى معقولة موجودة وهذه الصور من لوازم ذاته فلو تبع وجودها عقلية لها كانت عقلية لها من لوازم ذاته فيكون
وجود العقلية من عقلية لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما نهاية له انتهى وبعد اللتيا والتى اقول لو اعتبرت المذاهب الواقعة فى العلم على سبيل
التفصيل لارتقت الى خمسة عشر مذهبا الاول انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثانى انه يعلم نفسه ولا يعلم غيره مطلقا والثالث انه لا يعلم الجزئيات
من حيث هى جزئيات ويعلم ما سواها والرابع انه لا يعلم الامور الغير المتناهية ويعلم ما عداها والخامس انه يعلم الكل بصور قائمة فيه والسادس
انه يعلم بصفة بسيطة ذات تعلق بالممكنات والسابع انه يعلم بنفس حضور الممكنات الدهرى والثامن انه يعلم بحضور المثل القائمة بانفسها
والتاسع انه يعلم بنفس حضور الاشياء الاشراقى والعاشر انه يعلم بنفس ثبوت الممكنات الخارجى والحادى عشر انه يعلم بثبوت الممكنات
العلمى والثانى عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات اتحادا تاما والثالث عشر انه يعلم باتحاده مع الممكنات ذاتا وتغايره اعتبارا والرابع عشر
انه يعلم بنفس ذاته وهو مرآة لجميع الاشياء مع تباينها له والخامس عشر انه يعلم المعلول الاول بذاته وما سواه بواسطة العقول القدسية
فهذه خمسة عشر مذاهب الى كل ذهب ذاهب وقد مر تحقيق كل منها ولله الحمد وههنا احتمال سادس عشر لم يذهب اليه احد وهو ان يعلم الكل لا
جزائه ولا يخفى سخافته ولو اعتبرت اصول المذاهب الواقعة فيه من غير اعتبار الشقوق الواقعة فى كل اصل فهى اربعة فحسب الاول انه لا يعلم علما
تاما سواه كان لا يعلم شيئا مطلقا او غير ذلك من الشقوق المذكورة والثانى انه يعلم بصفة زائدة قائمة به والثالث انه يعلم بصفة غير قائمة به
والرابع ان علمه عينه فهذه اربعة اصول وما سواها فروع لها ومن ههنا ظهر ان اقتصار الفاضل المحشى على ذكر عشرة مذاهب مع ايراده حصر
الترديد الدال على الحصر واقتصار صاحب الاسفار على السبعة ليس بجيد فاحفظ ذلك فانه من مغتنمات العمر هذا كله فى علم الواجب واما المذاهب
الواقعة فى علم النفس فهى ترتقى ايضا الى خمسة عشر الاول انه اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم كما ينسب الى النافين للوجود الذهنى
والثانى مذهب محققى المتكلمين من انه صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم والثالث انه بحصول صور الاشياء بانفسها والرابع انه
بحصول الاشباح والخامس مذهب الصدر المعاصر للمحقق الدوانى من ان الاشياء تحصل فى الذهن فتنقلب كيفا وقد مر ماله وما عليه
والسادس مذهب صاحب الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها فى عالم آخر والنفس مبدعة لها والسابع مذهب صاحب الافق
المبين من انه عبارة عن الوجود الانطباعى وحصول الصورة وقد مر من المحشى المحقق ما عليه والثامن انه عبارة عن الحالة الادراكية وفيه
مذهبان احدهما انها حالة انتزاعية مختلطة بالصور ومتحدة معها كما يفهم من كلام صاحب السلم وثانيهما وهو التاسع انها صفة منضمة
قائمة بالنفس والعاشر ان العلم اتحاد العاقل والمعقول والحادى عشر ان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثانى عشر مذهب من يقول
ان العلم هو انفعال النفس والثالث عشر ان العلم هو الواجب كما يشير اليه كلام القاضى محمد مبارك فى شرح السلم والرابع عشر انه عبارة عن نفس وجود
النفس كما استقر عرش رأيه عليه فى شرح السلم وان جعلت مذهب الامام الرازى القائل بان العلم هو الاضافة مع الاقرار بالوجود الذهنى

مذهبا على حدة وهو الاولى صار مذهبا خامس عشر فهذه خمسة عشر مذهبا منها ما قصصناه عليك ومنها ما لم نقصص عليك ومن ههنا ظهر ان ما فعله[1] افضل المحشين في حواشي شرح السلم من الاقتصار على ثلثة عشر لا يخلو عن تقصير قوله واحقاق الحق في المبسوطات المراد من احقاق الحق اظهار حقية الحق فلا يرد ان في احقاق الحق تحصيل الحاصل قوله المشار اليه الخ لابد ههنا ان اسمعك نبذا من التحقيقات ليتجلي لك المقام ويزول الستر عن وجه المرام فاعلم اولا ان غرض السيد المحقق من نقل كلام الشيخ في التعليقات[2] اثبات ان المجردات تعلم بانفسها علما حضوريا وكذا علمنا بذواتنا فاثبت بالكلام الاول مطلق العلم وبالثاني حضوريته كما قال في المنهية ما قال اولا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا حضوري انتهت وثانيا ان الشيخ قسم الاشياء الى قسمين اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها ويرد عليه ان الحصر باطل فان من الاشياء ما ليس وجودها لنفسها ولا لغيرها كالنباتات والجمادات واجيب عنه بان هذا الترديد ليس على طريق الحصر بل بحسب التتبع كالانسان المتفحص عن حال وقوع العلم يقول الانسان اما ان يكون عالما بالفعل واما ان يكون طالبا له وانت تعلم انه تكلف مستغنى عنه فالاحسن ان يقال المراد بالاشياء ههنا ليس مطلقها بل الاشياء التي لها دخل في الادراك سواء كانت مدركة بنفسها او آلات للنفس فيصح الحصر بلا ريب ومن ههنا ظهر سخافة توصيف الاشياء بالمدركة كما صدر عن القاضي[3] الكوفاموي ثم ثالثا انهم اختلفوا في معنى قوله وجودها لها وقوله وجودها لغيرها على ثلثة اقوال الاول ان المراد بوجودها لها ووجودها لاستكمال نفسها بان يكون اللام للنفع من غير حاجة الى حذف المضاف كما اختاره الفاضل الخيرابادي[4] والمراد بوجودها لغيرها وجودها لاستكمال غيرها فيكون حاصل كلام الشيخ ان الاشياء التي لها مدخل في الادراك منها ما يكون وجودها في ارادة الجاعل لاستكمال نفسها اي غرض الجاعل من جعلها ان تستكمل هي بنفسها بتحصيل العلوم وكسب الادراكات كالمجردات القدسية والنفوس البدنية فان وجودها ليس الا لان تحصل الكمالات بالعلوم وتستكمل في انفسها الا ان تكون آلات لغيرها ومنها ما يكون وجودها في ارادة الفاعل لغيرها اي لان يحصل للغير الكمال بواسطتها فهي آلات لتحصيل الغير الكمال كالحواس الظاهرة والباطنة فانها لم تخلق الا لان تستخدمها النفس وتستكمل في نفسها لا لان تستكمل هذه الحواس الجسمانية بانفسها فلذلك تدرك المعقولات انفسها لا الحواس والثاني ان المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها وبوجودها لغيرها حضورها عند غيرها وح فمحصل كلام الشيخ ان من الاشياء ما هي حاضرة عند ذواتها لا تكون غائبة عنها كالعقول والنفوس فانها حاضرة عند ذواتها لكونها مستقلة الوجود كما ان الواجب تعالى حاضر عنده فلابد ان تدرك هذه الاشياء بانفسها ومنها ما هي حاضرة عند غيرها كالحواس فانها حاضرة عند غيرها وهو النفس لا عند انفسها فلهذا لا تدرك انفسها فان قلت فعلى هذا يكون كلام الشيخ الاول فقط كافيا لاثبات المدعى وهو ان علم المجردات بانفسها حضوري اذ قد ثبت منه ان المجردات حاضرة عند انفسها فكيف يصح قول المحشي المحقق في المنهية ان الاول يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه حضوريا او حصوليا قلت الكلام الاول على هذا التفسير ايضا لا يكفي لاثبات المطلوب اذ لم يثبت منه الا ان المجردات حاضرة عند انفسها ولا يثبت بهذا القدر حضورية علومها ما لم تنضم اليه مقدمة اخرى وهي انه اذا كان حضورها لذواتها بالاصالة لم تحتج في ادراكاتها لذواتها الى حصول صورها فيها وهذا هو حاصل الكلام الثاني ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرين من ان كلام الشيخ بناء على هذا التفسير يدل على كون علوم المجردات حضوريا والثالث ان يكون المراد بوجودها لها عدم قيامها بالموضوع وبالجملة جوهريتها وبوجودها لغيرها القيام بها فالحاصل ان الاشياء التي لها دخل في الادراك

[1] اي المولوي فضل حق الخيرابادي منه مدظله
[2] هو اسم الكتاب صنفه الشيخ وتفسيره بالحواشي المعلقة على موضع كما صدر عن العماد اللبكنوي مما لا ينبغي ان يصغى اليه ۱۲ منه مدظله
[3] اي القاضي ارتضاء علي خان الكوفاموي المدراسي ۱۲ منه مدظله
[4] اي المولوي فضل امام الخيرابادي ۱۲ منه مدظله

اما ان تكون قائمة بانفسها مستقلة من دون ان تحتاج الى موضوع تقوم فيه كالمفارقات فانها جواهر مجردة قائمة بانفسها لا بغيرها فلذلك تدرك انفسها او تكون
قائمة بالغير بان يكون موضوعها كالحواس القائمة بالجسد فانها اعراض غير قائمة بانفسها فلذلك لا تدرك انفسها وربما يقال ان المشار اليه بقوله فلذلك الواقع في موضعين
على التفسير الاول هو الوجود لها والوجود لغيرها فقط من غير حاجة الى ضم ضميمة فيكون المعنى ان المفارقات لما كان وجودها لها بمعنى انها خلقت لاستكمال
ذواتها لا لغيرها فلهذا تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا كمال من الكمالات فلو لم يحصل لها لزم بقاؤها ناقصة والحواس الجسدانية لما كان وجودها
لاستكمال غيرها بها وهي النفس لا لان تستكمل بانفسها فلهذا لا تدرك ذواتها بل انما تدرك للنفس بواسطتها وكذا على التفسير الثاني فان حضور المفارقات عند ذواتها
بنفسها كاف لادراكها لذواتها فيكون معنى قوله فلذلك تدرك ذواتها اي لكون حضورها عندها تدرك ذواتها لان ادراك شئ للشئ ليس الا عبارة عن حضور شئ
عنده فلما حضرت عند انفسها لا جرم ان تدرك ذواتها والآلات الجسدانية لما لم تكن حاضرة عند انفسها بل عند غيرها فلا تكون مدركة بل انما يحصل الادراك لغيرها
بواسطتها ومن ههنا ظهر ان صنيع القاضي[1] الكوفاموي حيث حمل قوله وجودها لها على معنى الاستكمال ثم قال فلذلك اي للتجرد وكون وجودها لها الخ سخيف جدا
واما على التفسير الثالث فلا يكون المشار اليه بذلك وجودها لنفسها ووجودها لغيرها فقط حتى يكون المعنى لما كانت المفارقات قائمة بذواتها
تدرك انفسها لا محالة والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها بل بموضوعها فلا تدرك ذواتها لانه ح يكون مناط الادراك هو القيام
بنفسه فينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها قائمة بانفسها لا بالموضوع مع انها لا تدرك ذواتها فلو كان مناط الادراك كون وجود الشئ لنفسه
بمعنى قيامه بنفسه كما ذكره الشيخ لزم ادراكها بانفسها ايضا ولم يقل به احد بل لا بد ههنا في المشار اليه من اعتبار امرين الوجود لها بالمعنى المذكور
وتجردها عن المادة وح لا ينتقض الكلام بالجواهر المادية فانها وان لم تكن قائمة بالموضوع لكنها ليست مجردة ومدار الادراك بذاته انما هو الوجود
والتجرد معا فالمفارقات لما كانت قائمة بذواتها ومجردة عن المادة لا جرم ان تدرك انفسها والآلات الجسدانية لما لم تكن قائمة بانفسها
ولا مجردة عن الغواشي المادية فلا تدرك انفسها بل انما يدرك الغير بواسطتها واستخدامها والفاضل المحشي اختار التفسير الاخير من التفاسير
الثلثة المذكورة في قوله وجودها لها ووجودها لغيرها فلذلك قال المشار اليه اي بذلك هو مجموع كون العقول العالية وهي العقول العشرة مفارقات
عن المادة وكون وجود ذاتها لها بمعنى قيامها لا بالموضوع لا مجرد كون وجود ذاتها لها وقس عليه الثاني فاحفظ هذا التفصيل فانه طريق مستقيم

قوله فان الخ هذا دفع دخل مقدر تنقيح الدخل ان الاشارة لا تكون الا الى ما سبق ذكره وليس ههنا قبل الاشارة الا ذكر وجودها لها ووجودها
لغيرها فلا جرم يعود الاشارة اليه لا الى امر آخر فمن اين يستفاد كونها مفارقات وتشريح الدفع ان الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ له
واخذه فيه فههنا حكم على المفارقات وهي صيغة اسم الفاعل فيعتبر في الاشارة ماخذه وهو كونها مفارقات فيكون الاشارة الى مجموع
الامرين احدهما ما هو مذكور صريحا وهو كون وجودها لها وثانيهما ما هو ماخوذ من المحكوم عليه وهو كونها مفارقات وتوضيحه على ما افاده
الاستاذ العلامة سراج المحققين[2] نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان الحكم في هذا الموضع الادراك وفي تدرك ضمير يرجع الى المفارقات
وفي موضع الى النفس فالمفارقات العالية والنفوس المجردة محكومة عليها وتدرك محكوم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس
تدرك ذاتها والنفس هو جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق هو المفارقات والمجرد وماخذه المفارقة والتجرد
فيكون علة للحكم ومدارا له وهو الادراك فيكون المفارقة جزءا من المشار اليه وهو المطلوب ومن ههنا ظهر سخافة قول الفاضل[3] اللبكني ان في جعل
التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا **قوله** يدل على اخذ الماخذ فيه يعني الحكم على المشتق لشئ يدل على اخذ الماخذ
فيه على سبيل العلية بان يكون ذلك الماخذ والمبدأ علة لذلك الحكم وهذا من لطائف العربية واحرى ان يسمى كلاما قياسه معه كما في قوله تعالى

[1] اي القاضي ارتضا علي مت رح ١٢ منه مد ظله

١٠٠

[2] اي مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم ١٢ منه مد ظله

[3] اي المولوي عماد الدين اللبكني ١٢ منه مد ظله

السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اى لسرقتهما فالحكم على السارق والسارقة بالقطع بصيغة اسم الفاعل يدل على اخذ السرقة فيه وكونه علة له وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اى لاجل زناهما ومن ههنا وضح معنى قوله في المنهية حاصله ان الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ ففي ادراك المفارقات دخل للمفارقة فلذلك يكون المفارقة جزأ من المشار اليه انتهت **قوله** وقس عليه آه يعني ان المحكوم عليه في قوله والنفس تدرك ذاتها هو النفس فلابد من اعتبار التجرد والمفارقة عن المادة في المشار اليه ولا يكفي مجرد الاشارة الى كون وجودها لها بالمعنى الثالث **قوله** اذ التجرد آه **اقول** هذا دفع لما يقال ان حديث اخذ الماخذ في الحكم على المشتق لا يفيد في الحكم بالادراك على النفس لعدم كون المحكوم عليه فيه مشتقا حتى يوخذ مبدؤه ويجعل علة للحكم ووجه الدفع ان النفس بنفسه وان لم يكن مشتقا الا ان التجرد والمفارقة عن المادة معتبر في مفهومها فيكون معنى قوله النفس تدرك الجوهر المجرد عن المادة المفارق يدرك فيوخذ مبدء المشتق وهو التجرد والمفارقة علة للحكم كما في العقول فان قلت لما كان النفس الناطقة بسيطة مفارقة عن المادة فكيف يتعقل اشياء كثيرة لان تكثر المعلول انما يكون لاحد اسباب التكثر اما لتكثر العلة واما لاختلاف القوابل واما لاختلاف الآلات واما لترتب المعلولات في انفسها والنفس الناطقة جوهر بسيط مجرد لا تكثر فيه اصلا قلت التكثر فيها بسبب الآلات فان الحواس المختلفة تعدها للاطلاع على الامور والاحساسات الجزئية انما تتكثر بحسب اختلاف حركات البدن بجلب النفع والخيرات ودفع الشر والمضرات **قوله** فانطبق عليه الحاصل الآتي قال في المنهية هذا التفريع على قوله المشار اليه المجموع انتهت يعني لما كانت الاشارة بذلك الى مجموع كون العقول والنفوس مفارقات وكون وجودها لها انطبق عليه الحاصل الذي ذكره السيد المحقق بقوله حاصله ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة الى آخره لكون التجرد ماخوذا ههنا كما هو ماخوذ في الحاصل الآتي وفيه اشارة الى انه لا ينطبق لو جعل ذلك اشارة الى مجرد كون وجودها لنفسها بالمعنيين الاولين وستعرف تحقيقه فانتظره مفتشا **قوله** سواء كانت باطنة هي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة **قوله** او ظاهرة وهي القوة الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة وانما سميت بالآلات الجسدانية لكونها في الجسد سواء كانت في خارجه او باطنه **قوله** بل لغيرها بكل واحد من المعاني الثلثة المذكورة فان الآلات الجسدانية ليست مستقلة لا في نفسها ولا قائمة لا في موضوع ولا حاضرة عند انفسها فلابد من ان لا تدرك ذواتها لان الادراك من خواص ما يكون وجوده له **قوله** اذ المراد بها ههنا الخ يشير الى ان ضمير هي الواقعة في كلام السيد المحقق راجع الى العين وتفصيل المرام انهم اختلفوا في حل قول السيد المحقق والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة الخ على اقوال الاول ان ضمير هي راجع الى الغير وهذا هو مسلك احسن المحققين في حواشيه لا يقال كيف جوز ارجاع ضمير التانيث الى المذكر لانا نقول الضمير اذا دار بين الخبر والمرجع فالمعتبر الخبر كما لا يخفى على من طالع كتب العربية ويرد عليه وجوه منها انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشياء لانه يحصل لها بسبب العين كمال وهو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك وقد تنبه لهذا الايراد ذلك المحقق ايضا حيث قال والحق ان القوة الباصرة ايضا ليست مستكملة بالكمال العلمي لعدم اتصافها بالعلم والادراك حقيقة بل حالها كحال العين الا ان واسطتها اقرب من واسطة فان المدرك حقيقة هو النفس دون القوى سواء كانت ظاهرة او باطنة انتهى ومنها انه يلزم عليه ان يكون اطلاق الآلة على العين يعني الجرم المخصوص صحيحا وليس كذلك وبه ظهر انخساف ما قال الفاضل الكوفاموي لا يجوز ان يراد بوجودها لها وجودها بنفسها ولغيرها وجودها وقيامها بغيرها لانه يستلزم ان يكون العين قائما بالقوة الباصرة كما يدل عليه قول المحشي على هذا التقدير كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة انتهى

بنفسه عليه. وان ودالنفس. الى آخره. والمفارقة. عن المادة. العين مثلا. فيه فعوض. فانطبق عليه. الحاصل. الآتي.

۱۰۱ قوله والآلات الجسدانية الخ سواء كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين اذ المراد بها ههنا هي القوة الباصرة الموجودة في تجويف ملتقى العصبتين ۱۲ غلام يحيى

۱ اى مولانا محمد حسن اللكهنوى ۱۲ منه مد ظله

۲ اى المولوى محمد عظيم الكوفاموى منه مد ظله

وجه الانخساف انه مبني على فهم ان الضمير راجع الى الغير وقد عرفت ما فيه والثاني ما اختاره الفاضل السنديلي من ان ضمير
هي راجعة الى الآلات ولفظ مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله كالعين مثال للمنفي اي لذواتها والمعنى ان
الآلات الجسدانية وهي القوة الباصرة مثلا وجودها لا لذواتها اي ليست هي قائمة بانفسها كالعين بمعنى الجرم
المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها لغيرها اي هي قائمة بالغير وهو محالها فلا يلزم ح ان يكون العين بمعنى الجرم
المخصوص قائما بالقوة الباصرة وانت تعلم ما في هذا التوجيه من التكلفات العديدة والثالث ما اختاره
الفاضل المحشي واليه مال الجمهور وحاصله ان ضمير هي راجع الى العين وتانيثه باعتبار انه من المؤنثات السماعية والغرض منه الا القو
دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص وهو ليس بحاسة وآلة حقيقة فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسدانية ووجه الدفع انه ليس
المراد بالعين ههنا الجرم المخصوص اذ لا دخل له في الادراك بل المراد به القوة الباصرة لانها آلة للنفس فان قلت كيف يصح ارادة
القوة الباصرة من العين مع انه لا يطلق العين عليها في عرفهم قلت هذه الارادة مجازية فيكفيها ادنى مناسبة اقول ههنا توجيه رابع
ظهر لي وهو ان الضمير راجع الى ما هو قريب منه يعني الغير لان الاصل في كل ضمير ان يرجع الى ما هو قريب منه والمراد بالقوة الباصرة
النفس واطلاق القوة عليها شائع والمراد بالعين القوة المودعة في التجويف بقرينة جعله مثالا للآلات الجسدانية والمعنى والآلات
الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين اي القوة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين مثلا بل لغيرها وهو النفس الناطقة فافهم قوله النابتتين
من مقدم الدماغ الخ قالت الحكماء في تشريح البصر ان صورة المبصر تنطبع في الرطوبة الجليدية التي هي من طبقات العين ومنه الى مجمع
النور ومنه الى الحس المشترك فيدرك النفس بواسطته ومجمع النور هو المسمى بالقوة الباصرة وهي قوة مفوضة في تجويف ملتقى العصبتين
المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ ومبدئه واختلفوا في كيفيته فقيل انهما يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير
تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين اليمنى الى العين اليسرى واليسرى الى اليمنى وقال بعضهم انه ينفذ النابتة اليمنى الى الحدقة اليمنى
واليسرى الى اليسرى من غير تقاطع صليبي والتفصيل في اسفار الحكمة قوله ولعدم كونها مفارقات ايضا تحقيقه ان مناط الادراك
على تقدير ان يكون الاشارة الى مجموع الامرين كما هو مختار الفاضل المحشي مجموع كون وجودها لها بمعنى قيامها بنفسها وكونها مفارقة
ولا يكفي احدهما مجردا عن الآخر للادراك ومناط عدم ادراك الآلات الجسدانية عدم الامرين فان وجودها لغيرها وهي مادية
وانما لم يذكر الشيخ الثاني لوجهين احدهما الظهور فان عدم كون الآلات الجسمانية مفارقات ومجردات ظاهر غاية الظهور وثانيهما
عدم الحاجة اليه فانه يكفي لاثبات عدم ادراكها ذكر عدم احد مناطي الادراك قوله فاذا كان وجودي لي بالاصالة الخ
انما ادرك ذاتي على تقدير وجدان الاثر مني في ان يكون وجودي لي بواسطة الصورة فاذا كان وجودي لي فاي حاجة الى الاحتياج
الى الصورة لتحقق منشأ الانكشاف الاقوى لا يقال فح يجب ان يعلم النفس ذاته كما حقه لوجود سبب الانكشاف الاقوى وليس كذلك
اما ترى الى الاختلاف الواقع في النفس هل هو بسيط ام لا وهل هو حال في البدن ام لا وغيره من المسائل النزاعية ولو كان
انكشاف النفس عنده حضوريا لا يحتاج الى صورة ما لما وقع هذا الاختلاف فان كل احد يعلم نفسه لانا نقول علم النفس بذاتها وان كان
حضوريا لكنه اضعف انواع العلوم فان مناط الادراك ليس الا حضوره عنده وحضوره عنده ليس الا بالاجمال فلا يعلم حقيقته على التفصيل
وهذا هو الباعث لتحير العقلاء في حقيقة النفس والسر فيه انه لا يلزم من العلم بالشئ العلم باجزائه بالغة ما بلغت ومن ههنا ظهر سخافة ما قال

الفاضل الميبذي[1] في شرح هداية الحكمة من ان العلم الحضوري اقوى من الحصولي ضرورة ان انكشاف الشئ على الآخر لاجل حضوره بنفسه اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده انتهى **قوله** والقول آه رد لما قال الفاضل[2] السنديلي عند قول الشيخ لم يحتج فيه نظر فان وجود الاثر للنفس بمعنى قيامه بها وحلوله فيها امر وحضور ذاتي لذاتي من غير متابعة الغير امر آخر وبينهما بون بعيد فيجوز ان يكون مناط العلم هو الاول فلا يتم الدليل انتهى وجه الرد ظاهر فان كفاية وجود الاثر وعدم كفاية وجودي لي بلا واسطة امر لا يقبله العقل السليم وللاحتمال الصرف وسعة يجب سد بابها **قوله** كما ينادي الصدر الى الصدر اي ينادي اول كلام السيد المحقق وهو قوله ان التعقل هو وجود الشئ وحصوله للذات المجردة الى انه حاصل كلام الشيخ الاول على كل من المعاني الثلثة المذكورة اما اذا كان معنى وجودها لنفسها ولغيرها استكمالها لها واستكمال غيرها بها فلانه ثبت منه ان وجود المجردات والنفس لاستكمال انفسها فلا بد ان تدرك ذواتها سواء كان حصوليا او حضوريا فعلم ان تعقل الشئ وادراكه ليس الا حضوره عنده وحصوله وتحققه للذات المجردة سواء كان بواسطة الصورة او بدون تلك الواسطة واما على تقدير ان يكون المراد بالوجود لنفسه ولغيره وجوده بوجود مستقل وغير مستقل فلانه ثبت منه ان النفس والمفارقات موجودة بوجود قائم بذاته لا تحتاج الى امر آخر ولذلك تدرك ذواتها فعلم منه ان الادراك هو حصول الشئ عند الذات المجردة واما على تقدير ان يكون المراد بهما الحضور عند نفسه وعند غيره فلانه ثبت منه ان النفس والمفارقات حاضرة عندها ولذلك تدرك ذواتها فعلم ان الادراك هو حضور الشئ عند الذات المجردة **قوله** والعجز الى العجز اي ينادي آخر كلام السيد المحقق وهو قوله فالمجردات لما كان وجودها لانفسها الخ الى حاصل كلام الشيخ الثاني وحاصله ان المجردات من العقول القدسية والنفوس المجردة لما كان وجودها لنفسها باي معنى اخذ من المعاني الثلثة وقد عرفت ان مناط العلم حصول الشئ عند الذات المدركة وحضوره لديه ووجوده له فلا جرم تدرك ذواتها ادراكا حضوريا من غير احتياج الى حصول الصورة **قوله** وحصوله الخ قال في المنهية انما احتيج الى بيان الحصول ليظهر الارتباط بين الشرط والجزاء اعني قولنا لما كان وجودها لها الخ ويصح التفريع بقوله فتعقلها فافهم انتهت تحصله ان الشرط في قوله لما كان وجودها لنفسها يكون تعقلها ايضا بذاتها لا يرتبط بالجزاء لان وجودها لنفسه اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة فلا يستلزم كونه حضوريا ولا يصح التفريع بقوله فتعقلها الخ ايضا فلذلك احتيج الى الحصول بحيث يظهر منه ما اخفاه السيد المحقق **قوله** وحضوره عندها اما بواسطة الخ هذا صريح في ان الحضور اعم من ان يكون بواسطة الصورة او بغيرها ولذلك عرف بعضهم العلم بالحاضر عند المدرك وادعى انه يشمل جميع انحاء العلوم بخلاف حصول الصورة من الشئ عند العقل او الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل فانه لا يشمل الا الحصولي فاندفع ما اورد عليه من انه كما ان تعريفه بالحصول لا يشمل الا الحصولي كذلك تعريفه بالحاضر لا يشمل الا الحضوري في التحقيق ان الحصول والحضور والوجود كلها الفاظ مترادفة نعم قد يخص الحصول بما يوجد في الذهن بالواسطة والحضور بما يوجد بغير الواسطة وهو المتعارف في بحث العلم **قوله** المتحدة معه قد يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا للهوية الخارجية يلزم المحالات الكثيرة ككون الذهن حارا او باردا عند تصور الحرارة والبرودة وكون الذهن طويلا عريضا عميقا عند حصول زيد فيه وان لم تكن مساوية معه فلم تكن الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا وجوابه ان الحاصل نفس الماهية لتلك الهوية فيتخالفان في الاحكام وذلك الحاصل ماهيتها بحذف المشخصات فلا يلزم ان لا تكون الهوية معقولة اصلا وهذا هو سبيل حصول الاشياء في الذهن **قوله** وحضور الصورة العلمية عندنا وكذا جميع صفاته الانضمامية واما الانتزاعية فلا يعلمها علما حضوريا بل حصوليا فقولهم علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري ليس على اطلاقه وبه ظهر سخافة ما ذكره العلامة[3] الجرجاني في شرح المواقف تبعا لصاحب

[1] الى الفاضل حسين بن معين الدين الميبذي ۱۲ منه مد ظله

[2] اي المولوي احمد على السنديلي ۱۲ منه مد ظله

[3] اي مولانا السيد الشريف الجرجاني ۱۲ منه مد ظله

الموقع من ان وجود النفس حاضر عندها فيكون العلم بالوجود حضوريا لا محالة كعلمنا بذواتنا انتهى وذلك لان مفهوم الوجود انتزاعي فلا يمكن
ان يكون علمه حضوريا قوله والمجردات لما كان وجودها لانفسها الخ تنبيه ان النفوس والعقول المجردة وجودها لانفسها وكل ما كان وجوده لنفسه يكون
علمه علما حضوريا فعلم النفوس والعقول بذواتها حضوري اما الصغرى فلان المراد بوجودها لها انما استكمالها بذواتها او حضورها عندها او قيامها
بنفسها وكل ذلك موجود فيها بداهة واما الكبرى فلان ما كان وجوده له لو احتاج الى اثر آخر غير ذاته فانما يدرك ذاته بوجوده له بواسطة
ذلك الاثر ولما كان وجوده له فاي حاجة الى اخذ الاثر الآخر قوله هو وجودها لها الخ اقول الغرض منه ان منشأ انتزاعهما نفس الذات
من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لا ان الوجود المصدري محمول على التعقل المصدري وهذا كما يقال فوقية الفلك هي كونه على الوضع المخصوص
فاندفع ما عرض لبعض الناظرين من ان القول بكون التعقل بالمعنى المصدري صادقا ومحمولا على الوجود المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح
عند الشارح اصلا اذ تصادق المصادر عنده مشروط بكون احدهما حصة للآخر انتهى وجه الاندفاع ظاهر فانه مبني على حمل كلام الفاضل المحشي
على الحمل وليس كذلك على ان حمل المصادر بعضها على بعض عند السيد المحقق وغيره من المحققين مشروط باحد امرين اما المرادفة كالجلوس والقعود
واما كون احدهما حصة للآخر كوجود زيد للوجود فالتقصير على الاخير تقصير قوله كما هو شان العلم الحضوري بانفسها قال الشيخ المقتول في
التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي فوقعت ليلة
من الليالي خلسة في شبه نوم فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة مع تمثيل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكماء
المعلم الاول ارسطو على هيئة اعجبتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت وحشتي وتبدلت بالانس دهشتي فشكوت اليه من
صعوبة هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك فتنحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها
فتكون لك قوة اخرى او ذات يدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك ادركت لا باعتبار اثر فقلت بلى
فقال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة او متخصصة بصفات
اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمتنع الشركة وان فرض منعها لمانع آخر
وانت مدرك ذاتك فهي مانعة للشركة بذاتها فقلت ادرك مفهوم انا قال مفهوم انا كلي وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي غير الكلي وهذا
وانا ونحن معاني معقولة كلية قلت فكيف اذن فقال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك مدرك لذاتك لا غير ولا باثر مطابق
ولا غير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني قال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا قلت بلى قال
ابحصول صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالته قلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا جزئيا
وما اخذت من الصورة الا كلية قلت فارشدني قال اذا دريت انك تدرك ذاتك لا باثر فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء عند الذات
المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر
تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة عنده واما الكليات
ففي ذاتها ثم اخذ المعلم الاول يثني على استاذه افلاطن الالهي ثناء تحيرت فيه فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه فقال لا ولا
الى جزء من الف جزء من رتبته ثم كنت اعد جماعة اعرفهم فما التفت ورجعت الى ابي يزيد البسطامي والى ابي محمد سهل بن عبد الله التستري
وامثالهم فكانه استبشر وقال اولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ما وقفوا عند رسمي بل جاوزوا عنه الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي

والمجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة غيرها يكون تعقلها وادراكها لها بذواتها لا بما عداها فتعقلها ...

[1] اي الشيخ شهاب الدين السهروردي المقتول ١٢ منه

واشتغلوا بالعلائق الهيولي ثم فارقني وابكى على فراقه قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا من ان حمل الوجود على التعقل ليس حقيقة بل هو محمول
على المبالغة قوله وهي الحيثية التي تتغير بتغيرها المصداق الخ الحيثية على ثلثة اقسام لانها اما ان لا تكون مفيدة لمفهوم زائد على الا
المحيث بل تكون مؤكدة له او تكون مفيدة له الاولى الاطلاقية كقولك الانسان من حيث انه انسان ناطق والثاني اما ان تكون
الحيثية علة لما قبلها او لا الاولى تعليلية كقولك اكرم زيدا من حيث انه عالم فان الحكم بالاكرام ههنا ليس الا لزيد والحيثية المذكورة
لذكر العلة اي ههنا امرتك بالاكرام لكونه عالما والثانية تقييدية وهي التي توجب التكثر والتعدد وتتنوع على قسمين فانها ان كانت
معتبرة في العنوان والملحوظ بان كان المحكوم عليه بالحكم المذكور هناك مجموع المحيث والحيثية فهو النوع الاول وتسمى بالتقييدية المعنونية
ومن خواصها انها توجب التغاير بالذات لتغاير المجموع بالمجموع الآخر كقولنا الكلمة من حيث كونها دالة على معنى غير مستقل حرف
ومن حيث كونها مستقلة ودالة على احد الازمنة الثلثة فعل ومن حيث كونها مستقلة غير دالة على احد الازمنة الثلثة اسم فهذه الحيثيات
الثلث كلها تقييدية موجبة للتكثر والتغاير بالذات فان المحكوم عليه بالحرف والفعل والاسم ليس نفس الكلمة والا يلزم اتحادها من حيث
الذات بل الكلمة مع حيثية من الحيثيات المذكورة اي المجموع فلذلك صارت هذه الثلثة متغايرة فيما بينها وان كانت معتبرة في
العنوان واللحاظ فقط بان يكون المحكوم عليه بالحكم هو المحيث فقط لا المجموع لكن لا من حيث هو هو بل من حيث كونه محيثا بهذه الحيثية
ومن خواصها انها توجب التكثر الاعتباري لا الذاتي كقولنا الماهية من حيث كونها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث كونها مكتنفة
بالعوارض الخارجية معلوم بالعرض فان هاتين الحيثيتين معتبرتان في اللحاظ فقط دون الملحوظ والا يلزم التغاير الذاتي بين اشخاص النوع وليس كذلك
على ما مر تحقيقه فالمحكوم عليه بالعلم والمعلوم بالعرض انما هو نفس الماهية لا المجموع وانما الحيثيتان في اللحاظ فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه
لا خلاف في ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متغايران وهل هو تغاير ذاتي او اعتباري الذي اختاره الفاضل مرزاجان الشيرازي
الاول ورده السيد المحقق في المنهية وفي حواشيه على الحاشية الجلالية واختار ان التغاير بينهما اعتباري وعليه الجمهور واما العلم الحضوري
فاتفقوا فيه على ان لا تغاير ذاتا ههنا انما الخلاف في التغاير الاعتباري فذهب البعض الى ثبوته قياسا على العلم الحصولي وانكره السيد
المحقق وهو الحري الحقيق بالقبول قوله فالحاصل آه فيه اشارة الى ان قول السيد المحقق ما ينبغي ان يعلم الخ متعلق بما سبق لبيان
الفائدة الجديدة المستنبطة من كلام الشيخ فانه كما يدل على اتحاد العلم بمعنى ما به الانكشاف والمعلوم في علم المجردات بانفسها من غير
احتياج الى صورة اخرى كذلك يدل على اتحاد العالم والمعلوم ايضا فان العاقل في علمها بذواتها ليس الا النفس فذواتها وهي معلومة ايضا
فثبت اتحادهما ايضا وضبط المرام ههنا ان كلا من العاقل والمعقول والعقل متغاير ولو اعتبارا في العلم الحصولي فان العالم هو النفس
والعقل هو الصورة والمعقول بالذات هو نفس الماهية المعراة وبالعرض هو نفس الموجود الخارجي واما في الحضوري فقد يتحد الكل كما في
علمنا بذواتنا وعلم العقول القدسية والواجب بنفوسها وقد يتحد العقل والمعقول فقط دون العاقل كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية
وقد يتحد العاقل والعقل دون المعقول كما في علم الواجب الاجمالي على راي المحققين فان العالم هناك ليس الا ذاته وهي منشأ الانكشاف
فاتحد العاقل والعقل دون المعقول فان المعقول ههنا هو الممكن وهو غيره نعم لو جعل المعلوم بالذات هناك ايضا نفس ذاته لاتحد الكل فيه
ويبقى التغاير مع المعلوم بالعرض وقد يتحد العقل والمعقول دون العاقل كما في علم الواجب التفصيلي فانه عين ما اوجده في الخارج على ما مر
تحقيقه قوله فان العاقل ههنا اي في علم المجردات والنفوس بانفسها قوله فهو بهذه الحيثية اي حيثية كون وجوده له قوله فمن ذ

الذين تبعهم على ذلك فمع الايراد الوارد على مذهب الفلاسفة القائلين بان علم المجردات بانفسها عينها وتحقيقه ان الامام[1] الرازى اورد على الفلاسفة

فى شرح الاشارات ايرادين الاول انه لو كان تعقل هوليتنا نفس ذواتنا كما يقول به الفلاسفة فعلمنا بعلمنا بذواتنا اما ان يكون عين علمنا بذواتنا

او لا على الاول يلزم التسلسل فى العلوم الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم ان لا يكون علمنا بذواتنا نفس ذواتنا هذا خلف والثانى ان حصول

شئ لشئ فرع تغاير المنتسبين فكيف يكون الشئ عالما بنفسه فاجاب عنهما المحقق[2] الطوسى فى شرح الاشارات سالكا مسلك التغاير قائلا

بان علمنا بذواتنا هو ذواتنا بالذات وغير ذواتنا بالاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات شتى فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار

والتغاير الاعتبارى كاف فى الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس يكاف فى الايجاد فاندفع الايرادان المذكوران

وتبعه المحقق[3] الدوانى وجماعة وقد شنع عليهم جماعة من المحققين ومنهم السيد المحقق باذه كيف نظن ان علم المجرد بذاته يحتاج الى حيثية تقييدية

فيه بان يكون فى ذاته بازاء العالمية شئ وبازاء المعلومية شئ آخر وقياسهم ذلك على المعالج والمستعلج فاسد لوجود التغاير الاعتبارى

هناك لا ههنا وذلك لان التغاير الاعتبارى عبارة عن ان يوجد فى ذلك الشئ امران تصدق احدى الحيثيتين باعتبار احدهما والاخرى

باعتبار آخر كما فى المعالج والمستعلج فى الامراض النفسانية فان مصداقهما وان كان واحدا بالذات وهو النفس ولكن فى مصداقيهما

تغاير بالاعتبار البتة فمن حيث ان فيه قوة فاعلة من ابتداء الخلقة معالج ومن حيث ان فيه قوة منفعلة من ابتداء الفطرة

مستعلج فوجد التغاير الاعتبارى ههنا بحسب المصداق ولا كذلك علم النفس بذاتها وعلم العقول بذواتها فانه ليس فيه قوتان من مبدأ

الفطرة احدهما تصير مصداقا للعالم والثانية تصير مصداقا للمعلوم بل هى من مبدأ الخلقة واحدة فهى بنفسها علم وعالم ومعلوم

والحيثيات انما اعترضت بعد الصدق والسر فيه ان العلم الحضورى انما يكون بحضور شئ عند الذات المجردة والحاضر انما هو نفس الذات

الموجودة فى الواقع من حيث هى هى لا الذات الماخوذة مع الحيثية الاخرى الملحوظة معها فان الذات الملحوظة بالحيثية انما تحضر عند المدرك

اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون لها فى تلك الملاحظة ارتسام لا حضور ذهنى عنده فلم يبق العلم الحضورى حضوريا فاذن

مصداق العاقل والعقل والمعقول ههنا واحد وهو النفس من حيث هى هى من دون التغاير فى المصداق فظهر انه قد اشتبه على القائلين

بالتغاير التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق والمطلوب ذاك لا هذا والثابت هذا لا ذاك واما الجواب عن اعتراض الامام فليس

يتعين بهذا الطريق الفاسد بل يجاب عن اول ايراديه بانه ان اريد بعلمنا بعلمنا بذواتنا علمنا بمصداق علمنا بذواتنا فنختار انه عين

ذواتنا بلا تغاير اصلا فمن اين يلزم التسلسل وان اريد به علمنا بمفهوم علمنا بذواتنا فهو وان كان غير ذواتنا لكنه تابع للاعتبار فينقطع

التسلسل باعتبار المعتبر وعن الثانى بان حضور شئ عند شئ فى علم المجردات بانفسها انما هو بمعنى عدم غيبوبة شئ عن شئ وعدم

غيبوبة شئ عن شئ ليس اضافة حتى يحتاج الى تغاير المنتسبين كما لا يخفى على المتامل قوله حيث قال فى الحاشية القديمة اى المتعلقة

بشرح التجريد الجديد ولننبهك ههنا على فائدة جديدة وهى ان التجريد من تصانيف العلامة المحقق نصير الدين الطوسى ابى جعفر محمد بن

محمد المتوفى سنة اثنتين وسبعين وستمائة حرر فيه مسائل الكلام مع نقض وابرام مشيرا الى غرر الفرائد ودرر الفوائد ولذا تصدى

لشرحه جمهور من الفضلاء وقصد لحله جمع من الاذكياء فاول من شرحه تلميذه جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر الحلى الشيعى

المتوفى سنة ست وعشرين وسبعمائة ثم شرحه العلامة شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن احمد الاصفهانى المتوفى سنة ست

واربعين وسبعمائة سماه تشييد القواعد فى تجريد العقائد واشتهر هذا الشرح بين الطلبة بالشرح القديم وعليه حاشية عظيمة للعلامة

[1] اى مولانا فخر الدين الخطيب الرازى رح ١٢ منه مد ظله

[2] اى مولانا نصير الدين الطوسى ١٢ منه مد ظله

[3] اى مولانا جلال الدين الدوانى رح منه مد ظله

السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ ست عشرة وثمانمائة ثم شرحه المولى علاء الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة ٨٧٩ تسع وسبعين وثمانمائة شرحا لطيفا ممزوجا واشتهر باسم الشرح الجديد وكتب عليه المحقق جلال الدين محمد اسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة ٩٠٧ سبع وتسعمائة حاشية لطيفة اشتهرت بالقديمة الجلالية ثم كتب معاصره المولى صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة ٩٠٢ اثنتين وتسعمائة حاشية على ذلك الشرح ايضا واهداها الى السلطان بايزيد خان واشتهرت بالقديمة الصدرية وفيها اعتراضات على الجلال ثم كتب المولى الجلال حاشية اخرى ردا على الصدر بغاية البسط وتعرف بالجديدة الجلالية ثم كتب الصدر حاشية ثانية ردا على الجلال وجوابا عن اعتراضاته وتعرف بالجديدة الصدرية ثم كتب الجلال حاشية ثالثة تعرف بالاجد الجلالية ردا على الصدر ويقال لهذه الحواشي الطبقات الصدرية والجلالية فلما مات الصدر وفات عنه اعادة الجواب كتب ولده الفاضل غياث الدين منصور الحسيني المتوفى سنة ٩٤٩ تسع واربعين وتسعمائة حاشية مبسوطة ردا على الجلال كذا في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون وغيره لكن المشهور ان حاشية الصدر القديمة قبل قديمة الجلال وان تمام الجلال قبل وفاة الصدر وهكذا ذكر في بعض الكتب والعلم عند الله **قوله** كتغاير المعالج والمستعلج اي اذا عالج النفس الامراض النفسانية فان المعالج والمستعلج كليهما هو النفس وانما الفرق بينهما بالاعتبار واما اذا عالج الامراض البدنية فبين المعالج والمستعلج تغاير بالذات لتغاير النفس بالذات **قوله** فقد اخطأ لانه قد اشتبه عليه التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق فلم يفهم الفرق بينهما والفرق بين كما مر فان قلت العالمية والمعلومية متضايفان ولا يجوز اجتماع المتضايفين في محل واحد الا بعد التغاير قلت العالمية والمعلومية لا تضايف بينهما في علم الشيء بنفسه لان تعقل الشيء لنفسه معناه عدم غيبة الشيء عن نفسه وليس هو باضافة حتى يكون العلم والمعلوم بهذا النحو متغايرين ولو بالاعتبار هذا ما ذكروه في دفاترهم واعترض عليه افضل المحشين[1] في حواشي شرح السلم للقاضي بان العلم بالمعنى المصدري ينتزع عن الذات العالمة نفسها او لا ينتزع الثاني ظاهر البطلان فان الفلاسفة ايضا لا ينكرون صحة انتزاع العلم بهذا المعنى عن تلك الذات ولا ريب ان العلم بهذا المعنى متضايف لمفهوم المعلومية ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى متضايف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى ولا معنى لانكار التضايف بين العلم والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضايفة فلا يمكن ان يكون مصداقها واحدا وعدم غيبة الشيء عن نفسه وان لم يكن اضافة لكنه يصح انتزاع المعنى الاضافي عنه فلا مساغ لانكار التضايف الا اذا انكر صحة انتزاع العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة نفسها وانا لا اجترئ على ذلك نعم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواجب بذاته نفس ذاته وليس صفة منضمة اليها حكمنا بان العلم بالمعنى المصدري غير منتزع عنه والقول بانتزاعه عنه تعالى يفضي الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم انتهى **اقول** لا يخفى عليك ما فيه فانهم لم يقولوا باتحاد مصداق العلم بالمعنى المصدري والعالمية والمعلومية المشتقين منه حتى يلزم عليه ما الزمه بل انما مرادهم ان مصداق العلم بمعنى مبدأ الانكشاف والعالم بمعنى من قام به الانكشاف والمعلوم بمعنى ما به الانكشاف كلها متحدة ههنا بخلاف العلم الحصولي فان العالم هناك النفس والعلم نفس الصورة والمعلوم الموجود الخارجي وليس غرضهم ان انتزاع العالمية والمعلومية من الذات العاقلة لا يقتضي الحيثيتين لكل منهما حيثية على حدة وما ذكره[مبتدا ١٢] من حديث عدم انتزاع مفهوم العلم عنها احسان عليهم[خبر ١٢] من دون الطلب منهم واعجب منه انكار انتزاع المعنى المصدري من ذات الواجب تعالى فانه مخالف لتصريحات الفلاسفة ولبداهة العقل ايضا او لم يفهم ان كل ما يوجد فيه العلم بمعنى ما به الانكشاف لا بد ان ينتزع عنه العلم بالمعنى المصدري فقوله حكمنا بان العلم الخ صوابه ان يقول حكمت اذ لم يسبقه سابق في هذا القول وكون علم الواجب[مبتدا ١٢] نفس ذاته لا ينافي[خبر ١٢] انتزاع العلم بالمعنى المصدري ارأ في زعمه فانظر بعين الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف

[1] اي المولوي فضل حق الخيرآبادي رح ١٢ منه مد ظله

قوله فقولكيف آه تمهيد لدفع الايراد الذي اورده الفاضل احمد علي السنديلي تحرير الايراد ان القائل بتغاير الحيثية انما يقول في العنوان
واللحاظ فقط دون المعنون والحقيقة كما في العلم الحصولي ومعلومه اتفاقا فالمعقول عندهم نفس ذات المجردات الملحوظة بحيثية وهو العاقل ايضا
من حيث اللحاظ بالنسبة الاخرى لا ان الحيثية جزء من المجموع حتى يصير المجموع من الذات والحيثية امرا اعتباريا لاعتبارية الجزء كما يفهم
من كلام السيد المحقق والحيثية العنوانية لا تستلزم ان يكون المحيث بها امرا اعتباريا فقول السيد المحقق الذات الماخوذة معه امر اعتباري
مخدوش وتحرير الدفع ان قول السيد المحقق كيف والذات الماخوذة الخ ليس جوابا عن مذهب القائل بالتغاير ورداً له كما يقتضيه سياق
كلامه حتى يرد عليه ان القائل بالتغاير لا يقول بالتغاير الذاتي بدخول الحيثية في المعنون فلا يستقيم رده بل هو علاوة لدليل الشيخ
فان دليله قائم على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقا حقيقيا كان او اعتباريا كما ينبئ صحة قول السيد المحقق وما ينبغي ان يعلم الخ
وهذا القول علاوة له اذ الغرض منه نفي التغاير الذاتي فقط دون الاعتباري لوجه غير ما ذكره الشيخ غاية الامر انه يلزم اثبات جزء المتصور
بدليل آخر الذي لا يضر القائل بالتغاير ولا غائلة فيه قوله مطلقا اي سواء كان بالذات او بالاعتبار قوله والمقصود ههنا اي من
هذه العلاوة قوله فقط لا التغاير الاعتباري قوله فلا يرد آه قال في الحاشية اي اذا كان علاوة فلا يرد عليه ان القائل آه
والمورد معاصر الاستاذ القاضي احمد علي السنديلي روح الله روحه انتهت قوله انما يقول في التعبير والعنوان الخ الشاهد
على ذلك تنظيرهم بالمعالج والمعالَج فانه ليس بينهما الا التغاير الاعتباري لا الذاتي كما نبهناك عليه فكذا ههنا وما اغفل من قال
ان المحقق الطوسي والدواني قائلان بالحيثية في المعنون فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج
ولا ريب في ان الحيثيتين في المعالج والمستعلج في العنوان قوله وهو اي كون الحيثية في العنوان قوله حتى يكون العلم بها علما حصوليا
كما يفهم من كلام السيد المحقق قوله كيف اي كيف يستوجب ان يكون المحيث امرا اعتباريا قوله هو الشيء من حيث العوارض
الذهنية الخ قال في الحاشية فان لزم من قيد الحيثية في العنوان كون المحيث امرا اعتباريا فيكون العلم المتعلق بالشيء من حيث
العوارض الذهنية علما حصوليا لا حضوريا قوله مع ان العلم المتعلق به اي بالشيء من حيث العوارض الذهنية قوله هذا غاية
توجيه الكلام اشارة الى ان التوجيه المذكور ركيك البتة لا باء سياق كلام السيد المحقق عنه فان ايراد قوله كيف آه عقيب
ذكر مذهب التغاير صريح في ان الغرض منه ليس الا رده ولو كان دليلا على حدة لنفي التغاير الذاتي لقدمه على قوله مما ينبغي ان يعلم
قوله لان الذات الماخوذة الخ توضيحه على ما افاده جدي هو استاذ استاذي مصباح المحققين[له] نور الله مرقده ان العلم المتعلق
بالذات المحيثة اي مجموع الذات والحيثية حصولي لا حضوري لان الحضوري لا يتحقق الا باحد ثلثة اشياء اما ان يكون المعلوم
نعتا انضماميا للعالم كعلم النفس بصفاتها الانضمامية واما ان يكون عينه كعلم النفس بذاتها واما ان يكون معلولا له كعلم الواجب
التفصيلي بالممكنات فانه كما مر عين ما اوجده في الخارج وكل من هذه الامور الثلثة منتف في ما نحن فيه فينتفي العلم الحضوري
ايضا اما انتفاء الاول فلان المحيث بالحيثية اي المجموع من الذات والحيثية الاعتبارية امر اعتباري لتركبه من الامر
الاعتباري وهو الحيثية فهو موجود في الذهن في ظرف اللحاظ لا في الخارج بالوجود الاصلي بخلاف النفس العالمة فانها موجودة
في الخارج بوجود خارجي فلا يصلح ان يكون الامر الاعتباري صفة انضمامية للنفس لاستدعاء الاتصاف الانضمامي وجود
الحاشيتين في ظرف الاتصاف واما الثاني والثالث فانتفاؤهما ظاهر لان الذات الاعتبارية ليست عينا للنفس

[له] اي مولانا محمد امين السيد نور الله مرقده ١٢ منه مد ظله

فلا معلولا لها فيكون العلم بالمجموع حصوليا بالضرورة وهذا معنى قوله والعلم المتعلق بهما علم حصولي قوله امر اعتباري لان المركب من الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري كما ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ولذا حكموا بان الفعل مستقل بحسب معناه التضمني وهو الحدث وغير مستقل بحسب معناه المطابقي لدخول النسبة الى الفاعل والزمان فيه والتحقيق ان الفعل موضوع للمعنى الاجمالي فيكون مستقلا بحسب معناه المطابقي ايضا كما حققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قوله بوجودها الظلي اي بوجود لا يترتب الآثار عليه وما يترتب عليه الآثار الحقيقية اصلي قوله وجود الحاشيتين مفعول للاستدعاء اي وجود الطرفين قوله في ظرف الاتصاف سواء كان خارجا او ذهنا ومن خص الانضمام بالخارج والانتزاع بالذهن فقد اخطأ قوله فظاهر انها ليست عينا لها والا لزم اعتبارية النفس قوله ولا معلولا لها لا يقال فسر العلة بما يحتاج اليه الشيء ولا ريب في ان الذات المأخوذة مع الحيثية تحتاج الى نفس النفس في الجملة فتكون معلولا لها لانا نقول لا يكفي في العلم الحضوري هذا القدر من الاحتياج بل لا بد مع ذلك من التاثير قوله اذ العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عنا الخ الاولى تقييده بالمتجدد كما مر قوله هذا الوجه ما في التوضيح فيه لطافة لا تخفى قوله التي مصداق حملها نفس ذات الموصوف الخ يعني ان وصف العاقلية والمعقولية انما تحملان على نفس الذات من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لكفاية النفس بنفسها في علمها بنفسها فلا بد ان يكون العاقل والمعقول هو نفس الذات واما التغاير بحسب اختلاف الحيثية فانما هو بعد الصدق ومثل ذلك لا يفيد التغاير قبل الصدق بخلاف المعالج والمستعلج فان فيهما التغاير قبل صدقهما على النفس ولو بالاعتبار لان مصداقهما ليس نفس النفس مع عزل النظر عن غيرها فافهم ولا تلتفت الى ما قال بعض الناظرين من انه لا يلزم من كون المعقول نفس الهوية المجردة من غير ان يؤخذ معه حيثية تقييدية موجبة للتكثر ان يكون العاقل بعينه المعقول بحيث لا يكون بينهما مغايرة اصلا بل يجوز ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج اذا عالج ذاته نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة انتهى قوله فيكونان واجبة الثبوت لها الخ اورد عليه بعض الناظرين بانه ان اراد بكونهما واجبة الثبوت ان ثبوتهما لها غير معلل لا بجعل مستانف ولا بجعل الذات كما هو الظاهر من النظير ففيه انه لا يلزم من كون وصف العاقلية والمعقولية منتزعا عن نفس الذات ان يكونا واجبي الثبوت بهذا المعنى وان اراد به انهما غير معللين بجعل مستانف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب تعالى ليس في محله اذ وجود الواجب غير معلل اصلا فالصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة تقبيها بها تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا يتصور فيها استعداد وقد عرفت ما فيه فتذكر انتهى كلامه ملخصا اقول المراد بوجوب الثبوت ههنا اللزوم وهذا كما يقال الزوجية واجبة الثبوت للاربعة بمعنى انه لا يحتاج في ثبوتها لها الى حيثية زائدة والوجود عين الماهية بمعنى انه لا يحتاج في صدقه الى امر آخر ونظائره كثيرة فغرض المحشي ان العاقلية والمعقولية من لوازم نفس ذات العاقل من غير احتياج الى حيثية اخرى والا يلزم المجعولية الذاتية كالوجود للواجب فلا بد ان يكون العاقل نفس المعقول فلا يتجه ما اورده وظهر ان الصواب ان يبدل الصواب بالاولى واما قوله فقد عرفت ما فيه فقد عرفت ما فيه فتذكر قوله فلا يرد الخ المورد الفاضل الجلبي على السيد وحاصل ايراده ان نفي التغاير مطلقا بين العاقل والمعقول حق في علمه تعالى بنفسه ولكن لا يظهر حقيته في علمنا بانفسنا لامكان التغاير الاعتباري بينهما بحسب الصدق فان وصف المعقولية والعاقلية ممكن الثبوت لها والاتصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فللنفس استعداد ... قابلة ... استعداد كونها معقولة فثبت التغاير الاعتباري بينهما قبل الصدق ...

العاقل والمعقول في علم المجردات بانفسها وحصول عدم الورود وان وصف العاقلية والمعقولية مما يجب للنفس وجود استعداد الشئ فرع امكانه

واذ ليس فليس **قوله** والاتصاف لشئ ممكن مسبوق بالاستعداد هذه المقدمة احسن المقدمات التي يستدل بها على ثبوت الهيولي وعليها يتبني

كثير من مسائل الحكمة **قوله** والا لزم الخ اي وان لم يكن العاقل والمعقول والعقل واحدا لزم ان يكون علم المجردات بانفسها بحصول الصورة

لا حضوريا هذا خلف وقال بعض الناظرين تقليد الابيه رح فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العقل والمعقول والعاقل في علم الشئ بنفسه

ان يكون علمه بحصول صورته بل انما يلزم ان يكون العلم زائدا وهذا اللازم ملتزم اذ التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفة القائمة بالنفس

فان كانت تلك الصفة متعلقة بالشئ بواسطة الصورة فالعلم حصولي والا فحضوري انتهى **اقول** انت تعلم ان مبنى هذا التحقيق على

ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة بل هو عبارة عن صفة زائدة على الصورة ينكشف الشئ عند تعلقها به بواسطة او بلا واسطة

ومبنى هذا البحث على ان العلم هو الصورة العلمية على ما هو متقرر في اذهانهم كما تدل عليه عبارة التعليقات فالايراد باحدهما على الآخر

ليس من شان المحصلين نعم لو ذكره بعنوان التحقيق كما فعله من قلده به لكان له وجه لكن ح يطالب بالدليل لاثباته ودونه خرط القتاد

ودعوى البداهة لا تسمع وبعد التيا والتي **اقول** بطلان القول بالتغاير وان كان ظاهرا على مذهب الجمهور القائلين بان العلم

هو الصورة الحاصلة بما ذكره في التعليقات لكنه لا يستقيم على مذهب السيد المحقق القائل بان العلم عبارة عن حالة اخرى تحصل بعد الصورة

العلمية فان دلائل الحالة الادراكية لو تمت لدلت على وجودها في علم المجردات بانفسها ايضا فيوجد التغاير الاعتباري بين العاقل والمعقول

في علم المجردات بانفسها اللهم الا ان يخصص اثباتها بالعلوم الحصولية دون الحضورية وح فيطالب بالفرق بينهما فافهم ولا تسرع في الرد

والقبول **قوله** فانه كالنتيجة لجميع ما سبق انما قال كالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق اذ لا بد في النتيجة من القياس وليس ههنا صراحة وانما صار

كالنتيجة لان النتيجة كما انها مطلوبة من المقدمتين كذلك هذا القول مطلوب مما سبق **قوله** يدل دلالة ظاهرة الخ وذلك لانه علم مما سبق ان

العاقل والعقل والمعقول كلها في علم المجردات بانفسها واحد من دون تغاير والا فيلزم ان يكون علمها بحصول الصور اذ المجرد مع الحيثية

الخارجية سواء كانت في الملحوظ او في اللحاظ ليس بحاضر عند المجرد انما الحاضر عنده نفس ذاته من حيث هو هو ومبناه كما اشرنا اليه على

ان العلم الحصولي لا يكون الا بحصول صورة فاذا لم يكن العلم عين المعلوم لا بد ان تحصل صورة منه عنده وبه يظهر سقوط قول بعض الناظرين دلالة

ما سبق على ان المعقول في العلم الحضوري لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه بحصول الصورة في حيز الخفاء **قوله** ههنا اي في علم المجردات

بانفسها **قوله** بل جار في الحضوري مطلقا سواء كان العلم الحضوري بذاتنا او صفاتنا او غير ذلك قديما كان او حادثا **قوله** ما يغطي به المرأة

وجهها اي من النقاب وغيره فقول السيد المحقق سينكشف عنك غطاؤه مشتمل على الاستعارة المكنية والتخييلية والترشيح **قوله** لانها

من الامور الاعتبارية الخ توضيحه ان الصفة تتنوع على نوعين الثبوتية وهي ما لا يكون السلب جزء المفهوم كالسواد والبياض والسلبية

وهي ما يكون السلب جزء المفهوم كعدم الجوهرية وعدم العرضية ونحوهما والثبوتية تنقسم الى قسمين الانضمامية والانتزاعية فما اشتهر

ان علم النفس بصفاتها حضوري ليس المراد منها الا الثبوتية الانضمامية واما السلبية والثبوتية الانتزاعية فليستا بحاضرتين عند النفس

لانها من الامور الاعتبارية فلا يكون علمها الا بحصول الصورة ولعلك تفطنت من ههنا انه كان الاولى للسيد المحقق ان يقول بل المراد

من الصفات الصفات الانضمامية الخ **قوله** فلا بد في علمها من الحصول قال بعض الناظرين فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح ان لا يكون

علم العلم الحصولي علما حضوريا لان العلم الحصولي عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها من الامور الغير الحاضرة

عند النفس انتهى اقول لعله اشار بقوله لو تم الى ما ذكره سابقا من ان عدم حضور شئ عند شئ لا يستلزم حصول صورته عنده وقد علمت
غير مرة انه من هفواته ثم ما الزمه على السيد المحقق بناء على ان الحالة الادراكية من الامور المنتزعة افتراء محض اذ الحالة الادراكية عند السيد
المحقق ليست من الاوصاف الانتزاعية بل هي من الاوصاف الانضمامية كما لا يخفى على من راجع تصانيفه ولا يعلم من اين علم انها من
الامور الانتزاعية الاعتبارية عنده قوله فالواجب تعالى الخ اعلم ان ههنا ثلثة مذاهب متداولة بين الجمهور الاول ان صفات الواجب
زائدة عليه وهو قول جمهور المتكلمين والثاني ان صفاته ليست عينه ولا غيره وهو قول الاشاعرة منهم والثالث ان صفاته عينه لا زيادة
فيها ولا تكثر وهو قول الحكماء استدلت الفرقة الاولى بان حمل المشتق على شئ يدل على قيام مبدء الاشتقاق فيه وهو ظاهر فحمل القادر
والعالم وغيرهما على الواجب تعالى يوجب قيام القدرة والعلم به لا محالة فتكون زائدة عليه واورد عليه بانه لا يثبت الا وجود مبدأ
الاشتقاق فيه لا كونه زائدا عليه واما الفرقة الثانية فقد استدلوا على مشربهم بدلائل كلها سخيفة جدا من شاء الاطلاع عليها فليرجع الى
شرح العقائد وغيره واما الحكماء فقد استدلوا على العينية بان صفة الواجب لو كانت غيره وزائدة عليه لزم استكماله بالغير واعترض
عليهم بان الصفة ما يقوم بالموصوف فعينيته بالموصوف مما لا يعقل واجابوا عنه بانا لا نقول باتحاد الصفة بالموصوف بالمفهوم بل
نقول انه ليس في الواجب امر ان ذات وصفة بل الكمالات التي تحصل لنا بسبب الصفات تحصل له بنفس ذاته وهذا مما لا استبعاد فيه وقال المحقق الدواني في
شرح العقائد العضدية مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول وقد سمعت من بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات
وعدمها وامثالها لا يدرك الا بالكشف ومن استدل بالكشف فانما يقول ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة والكشفية فلا كلام لنا معه قوله بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة
الساطعة وذلك بان يقال لما كان العلم والعالم والمعلوم كلها متحدة في علمنا بانفسنا وعلم العقول بانفسها لما مر من التحقيق فيكون كذلك في علم الواجب ايضا
بالطريق الاولى اذ النفس مع كونها منغمسة في تعلقات المادة لما لم يحتج الى امر آخر سوى ذاته فما ظنك بالواجب المنزه عن
جميع النقائص ولو اثبتت عينية صفة العلم له تعالى بهذا التقرير ثبتت عينية سائر الصفات له اذ كلها متساوية الاقدام ولا قائل
بالفصل وبه ظهر انه كان الاولى للفاضل المحشي ان يقول وكذا سائر صفاته بدل قوله جميع صفاته واندفع ما عرض لبعض الناظرين
من ان الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة لا يدل على عينية العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات قوله فتدبر لعله اشارة
الى دفع ما يرد على الحكماء في قولهم بعينية الصفات للواجب تقرير الايراد انه لو كانت صفاته عين ذاته للزم ان يكون العلم نفس
القدرة والقدرة نفس الارادة وهكذا وهو غير معقول وتحرير الدفع انه ان اراد اتحاد المفهوم فليس بلازم وان اراد اتحاد المصداق
فنحن نلتزمه ولا بعد فيه في الواجب تعالى قوله قال بعض الاعاظم قال في الحاشية القائل مولانا الشيخ كمال الدين السهالوي انتهت
قوله لا بد ان يتوجه عليه اي على ما ذكره السيد المحقق لاثبات ان علم الصور الذهنية ومنها وقوع النسبة او لا وقوعها علم حضوري
لئلا يلزم كون التصديق حضوريا من لزوم اجتماع الامثال وليعلم اولا ان اجتماع المثلين عبارة عن وجود فردين من النوع الواحد كصورتي عمرو بكر
في محل واحد فان لم يبق الامتياز بينهما بوجه من الوجوه لا يكون مستحيلا والمستحيل منه اذا لم يبق الامتياز بينهما وثانيا ان التمايز الرافع
للاستحالة قد يكون بتغاير المحل كالسواد القائم بهذا القرطاس مع السواد القائم بذلك القرطاس فان السوادين وان اشتركا في الماهية
النوعية الا ان محلهما مختلف فلا استحالة فيه وقد يكون بتغاير الزمان كالسواد القائم بهذا القرطاس امس مع السواد القائم به اليوم فان
الاجتماع المحال اي ليس بمحال لاختلاف الزمان وقد يكون بحسب اختلاف الجهة والاستعداد وان اتحد الزمان والمحل كصورة العقل الاول

لما اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص ارفع بان يكون موصوفا بصفة زائدة وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام من كل نوع منها بعينها ... بالاشارة ايضا نفسه بعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة فتدبر قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لا بد ان يتوجه عليه ١٢ غلام يحيى رح

وصورة العقل الثاني القائمتين بالنفس في وقت واحد فانهما وان اتحدا في النوع والزمان والظرف الا ان بينهما تمايزا بحسب استعداد النفس
وجهة القبول هذا اذا جعل كل واحد من العقول العشرة شخصا للعقل المطلق النوع واما لو قيل بان كل واحد منها نوع منحصر في فرد واحد
كما ذهب اليه بعض الفلاسفة فلا كذا قيل اقول زمان حصول صورة العقل الاول في النفس مغاير الزمان حصول صورة الثاني فيها
لاستحالة توجه النفس في آن واحد الى شيئين مختلفين على ما هو مذهب الجمهور فهذا المثال مثال لصورة التمايز الثانية لا الثالثة
نعم لو اختير جواز توجه النفس في آن واحد الى امرين كما هو الحق عند المحققين كما حققته في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق لكان
مستقيما البتة ومثل بعض الناظرين لهذا التغاير بافراد الجسمية القائمة بالهيولى الاولى فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية
واحدة نوعية ومحلها هيولى العناصر ايضا واحد يقوم به افرادها المتماثلة في زمان واحد وانما جوزوا ذلك الاختلاف الاستعدادات
والجهات فمن جهة استعداد الهيولى للصورة الشخصية كصورة النار مثلا تحصل هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخر ومن جهة استعداد
للصورة الشخصية الاخرى تحصل تلك اقول اثبات كون الصورة الجسمية ماهية نوعية متعسر بل متعذر ورئيسهم وان اطال الكلام
لاثباته في الشفاء وغيره لكنه لم يثبت وآل تحقيقه في آخر الامر الى دعوى البداهة وهي غير مسموعة عند المحققين فايراد مثل هذا المثال
ليس من شان المحصلين على ان المحل ههنا مختلف فان الهيولى وان كانت واحدة لكن محل الصور العنصرية منها مختلف فجزء منها محل
للصورة النارية وجزء منها محل للهوائية وان كان هذا الاختلاف باختلاف الاستعدادات وثالثا انهم استدلوا على استحالة
اجتماع المثلين بالمعنى الذي ذكرنا بوجوه مذكورة في المواقف وغيرها منها انه يجب على تقدير اجتماع المثلين عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض
ايضا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية وفيه انه ان اراد عدم التمايز في نفس الامر فهو ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب
مفارقة دون المحل وان اراد عدم التمايز عند العالم فاللازم ملتزم ولا استحالة فيه ومنها انه اذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز ان ينتفي عنه احدهما مع
بقاء الآخر واذا انتفى احد المثلين جاز اتصافه بضد المثل لاستحالة ارتفاع النقيضين وذلك الضد ضد للمثل الباقي ايضا وهو ظاهر فيلزم جواز اجتماع
النقيضين في محل واحد وفيه انه فرع جواز خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن شيء وضده وكلاهما ممنوعان اما الاول
فلجواز ان يكون المثلان ممتنعين اجتماعا لازميا فلا يجوز زوال شيء منهما عن الآخر واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده
ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين ولا نسلم كون انتفاء احد المثلين مصححا للضد مع وجود المثل الباقي كذا في شرح المواقف ولنا
اقول الدليل الثاني مبني على مقدمتين بديهيتين مسلمتين بالاتفاق الاولى ان كل وصف يمكن انفكاكه عن المحل بحسب ذاته وان امتنع
ذلك بعارض آخر والثانية ان ارتفاع الشيء عن المحل مستلزم لوجود ضده في ذلك المحل قطعا لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وبعد ذلك
لا مساغ للمنعين المذكورين ومنها انه لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم ذلك
وفيه ان اللازم ملتزم والجزم بوحدة السواد لعله من اغلاط الوهم وذهب كثير من المعتزلة الى جواز اجتماع المثلين مستدلين بما سيذكره
الفاضل المحشي وستعرف ما له وما عليه والحق ان الحكم باستحالة اجتماع المثلين مما يحكم به العقل الفهيم والوجدان السليم لا يحتاج الى
تجشم الاستدلال عليه فامعن النظر ورابعا انهم استدلوا على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري بهذا الطريق بانه لو كان
علم النفس بصفاتها بالصورة العلمية بحصول صورها فيه يقوم فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد احدهما الصورة العلمية
وثانيهما الصفة المعلومة وليس بينهما امتياز لا باعتبار المحل ولا باعتبار الزمان فيلزم حصول المثلين اجتماعا وهو محال بل يلزم حصول

الامثال بان يقال تلك الصورة الحاصلة للنفس لا يمكن ان يكون علمها حضوريا للزوم الترجيح بلا مرجح فيكون بحصول صورة اخرى

لهذه الصورة فيلزم اجتماع المثلين الآخر وهكذا فيلزم اجتماع الامثال فى محل واحد ووقت واحد بدون الامتياز ولا يخفى على الفطن ما فى هذا

الاستدلال من الفساد لاستلزامه عدم اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله وجه الملازمة ان

الاوصاف الانتزاعية من متصورات النفس فيجتمع المثلان اى الاوصاف الانتزاعية باعتبار كونها صفة لها وصورها الحاصلة

فى محل واحد فى زمان واحد واجاب عنه السيد المحقق فى حواشى شرح المواقف بان الممتنع هو ان يقوم المثلان فى محل واحد على نحو واحد

وليس قيام هذين المثلين كذلك فان النفس متصفة بالوجود وغيره من الانتزاعيات على نحو الاتصاف الانتزاعى

وبصورته العلمية على نحو الاتصاف الانضمامى فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل بخلاف ما لو كان علم النفس

بصفاتها الانضمامية حصوليا فانه يلزم على هذا اجتماع المثلين المستحيل البتة لكون الصفة الانضمامية وصورتها الحاصلة كليهما

فردين من نوع واحد قائمتين بمحل واحد فى زمان واحد على نحو واحد وهو الانضمام ولعلك تفطنت من ههنا ان هذا الدليل مبنى على

القول بحصول الاشياء بانفسها كما هو المشهور فانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها لا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لتغاير الشبح

وذى الشبح فلا يلزم اجتماع فردين من نوع واحد فى محل واحد وقد يورد عليه بطريق الحل ان الصورة الحاصلة للصفة الانضمامية

موجودة فى الذهن بوجود ظلى وتلك الصفة موجودة بوجود اصلى خارجى فصورها تكون مغايرة لها فى نحو الوجود فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل

وخامسا ان كمال المدققين اورد على التقرير المذكور ثلثة وجوه الاول منع لزوم اجتماع المثلين المستحيل والثانى منع استحالة اجتماع المثلين

والثالث النقض بعلم الجزئى بما هو جزئى وستعرف تحقيق كل منها مع ما له وما عليه وسادسا ان غرض السيد المحقق من قوله لا يقال الخ المعارضة

على تخصيص المقسم بالحصولى كما فعله المصنف وتحريرها ان دليلكم وان دل على مطلوبكم لكن عندنا دليل يثبت خلافه وهو ان النسبة من

الامور الانتزاعية الموجودة فى الذهن وكذا وقوع النسبة اولا وقوعها وقد تقرر ان علم النفس بالصور الذهنية حضورى والا يلزم اجتماع

المثلين بل الامثال على ما مر تقريره والتصديق هو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها فيكون التصديق علما حضوريا فدعت الضرورة

الى تعميم المقسم والا يلزم تقسيم الشئ الى قسيمه ومباينه وسابعا انهم ومنهم المصنف ذكروا ان العلم الحضورى مبرأ من التصديق والتصور لكونهما

من خواص العلم الحصولى وعليه بنوا تخصيص المقسم بالحصولى فان التصور هو حصول صورة الشئ فى العقل والتصديق يستدعى التصور الذى

هو كما شرطا او شطرا فلا بد ان يخص المقسم بالحصولى ليخرج الحضورى ويصح الحصر ويرد عليهم امور الاول ان صور الاشياء الحاصلة منقسمة

الى التصور والتصديق وهى متحدة مع العلم الحضورى لما مر من ان العلم والمعلوم فى العلم الحضورى متحدان فيلزم انقسام العلم الحضورى اليهما

لزوما بينا من حيث لا يعلمون ثم اجيب عنه بان الصورة العلمية تصور وتصديق من حيث كونه صفة انضمامية للنفس وعلما للاشياء

الخارجية واما من حيث انه مبدأ الانكشاف نفسه وعلم حضورى فهو ليس بتصور ولا تصديق وفيه ان التصور

والتصديق نوعان متباينان من الادراك فكون الصورة العلمية تصورا وتصديقا باعتبار وعدمهما باعتبار آخر

مما لا يعقل اقول يمكن ان يجاب عن الايراد بانهم لا ينكرون اتصاف العلم الحضورى بالتصور والتصديق وان كان

هذا ظاهر عباراتهم بل غرضهم ان العلم الحضورى لا ينقسم بالذات اليهما والمنقسم اليهما بالذات ليس الا العلم الحصولى

فلذلك خصصوا المقسم بالحصولى فان اتصاف العلم الحضورى بهما ليس الا بواسطة اتصاف العلم الحصولى بهما فهو اتصاف

---

١٥ اى على الدليل المذكور لكون علم النفس حضوريا ١٢ منه ظله

٣ اى مولانا كمال الملة والدين اللكنوى ١٢ منه ظله

٥ هذا التقرير يشعر بانه لا يشترط عدم تسليم دليل الخصم فى تقرير المعارضة وقيل بخلافه كما فصله الاستاذ دام ظله فى الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية ١٢ مولوى حافظ انوار الله

بالعرض فلا اعتبار له فی مقام التقسیم ونظیره ان الحیوان مثلا منقسم الی الناطق وغیر الناطق ویلزم منه انقسام الماشی الیهما ومع ذلک
فلا یعتبر فی التقسیم الا الحیوان لکونه منقسما الیهما بالذات فافهم فانه مما یعرف ویستنکر ولعل التحقیق یدور حوله والثانی انه یلزم ان لا یکون
الواجب تعالی مصدقا للقضایا الاولیة التی یصدق بها کل انسان فضلا عن القضایا النظریة لان التصدیق موقوف علی التصور
والتصور عبارة عن ارتسام الصورة فی العقل ولا ارتسام ہناک علی ما مر تحقیقه فلا تصور ولا تصدیق والثالث انه یلزم ان لا یکون
النفس مصدقة بقولها انا موجود لان ادراک الموضوع حضوری ولیس بتصور فیلزم ان یحصل التصدیق بدون تصور الطرفین واجاب
عنهما الفاضل اللبکنی بان المراد بالتصور فی قولهم التصدیق موقوف علی التصور مطلق الادراک الشامل للحضوری والحصولی وہذا وان
لم یکن مصرحا فی کلامهم لکنه یجب ان یکون عین مرامهم **اقول** ہذا مخالف لتصریحاتهم بان التصدیق یستدعی التصور بمعنی حصول
الصورة ومنها عبارة المصنف فی ہذا المقام والذی یظهر بالتامل الصادق ہو ان للتصدیق معنیین الاول الاذعان والثانی الاذعان
الحاصل الموقوف علی التصور بمعنی ارتسام الصورة انما ہو الثانی والموجود فی الواجب انما ہو الاول وکذا التصدیق بقوله انا موجود
وغیره من القضایا التی یکون علم احد طرفیه حضوریا فافهم ولا تزل **قوله** بالنقض المشهور ان النقض عبارة من تخلف الحکم
عن الدلیل ویرد علیه ان النقض صفة الناقض والتخلف صفة الحکم فکیف الحمل وایضا النقض لا یختص بالتخلف بل یشمله
ولزوم المحال فالاولی فی تفسیره ان یقال ہو ابطال الدلیل متمسکا بشاہد یدل علی فساده من التخلف او لزوم المحال
وان شئت زیادة توضیح فی ہذا المبحث فارجع الی شرحی للرسالة العضدیة فی علم المناظرة المسمی بالہدیة المختاریة **قوله**
فانه علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها یلزم اجتماع المثلین واما علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحها فلا لوجود التغایر بین الشبح
وذی الشبح فلا یکون الصورة وشبحها متماثلین وبہذا یظهر کذب قولک مشیرا الی الصورة الفرسیة المنقوشة فی الجدار ہذا
فرس وکل فرس صهال ینتج ہذا صهال **قوله** لا احد ان یمنع الخ فی التنکیر اشارة الی ظهور المنع وتوضیحه ان ما ذکره السید المحقق
وغیره من ان علی تقدیر کون علم الصورة حصولیا یلزم اجتماع المثلین لکون الصورة الحاصلة ومعلومها فردین من نوع واحد ممنوع
فان المستحیل من اجتماع المثلین انما ہو اجتماع فردین من نوع واحد بحیث لا یبقی الامتیاز بینهما بوجه من الوجوه وہہنا
وان لم یکن بینهما التمایز بحسب المحل والزمان لاتحادہما لکن وجوه التمایز لیست منحصرة فیه بل قد یکون التمایز بحسب اختلاف
الاستعدادات والجهات وہذا التمایز موجود ہہنا البتة فمن حیث ان النفس قابلة للصفات صار محلا للصفات الانضمامیة
ومن حیث انها قابلة لعلمها ومستعد لحصول صورہا صار محلا للصور العلمیة فلم یلزم اجتماع المثلین المستحیل **قوله** لزوم اجتماع المثلین
المستحیل المنع انما یرد علی القید دون المقید والحاصل ان المحال لیس بلازم واللازم لیس بمحال **قوله** کما صرح به المحشی فی موضع آخر ای
فی حواشی شرح المواقف حیث قال لا یخفی ان اجتماع المثلین ہو اجتماع الامرین المشارکین فی الماہیة النوعیة فی محل واحد والمستحیل منه
اجتماعهما بحیث یرتفع الامتیاز بینهما انتهی ومن ہہنا یظهر دفع استدلال القائلین بامتناع تصور الوجود بانه لو تصور الوجود فیحصل
ماہیة الوجود فی النفس وللنفس وجود آخر فیجتمع فی النفس مثلان وجودہا والوجود المتصور فانه باعتبار حصوله فی الذہن صورة متشخصة
قائمة بالنفس لکونه علما جزئیا فیکون فردا للوجود المطلق کما ان وجودہا فرد منه فیجتمع المثلان فی النفس وجه الدفع ان المستحیل من اجتماع
المثلین انما ہو ما لا تمایز فیه اصلا وہہنا التمایز موجود بین وجود النفس والوجود المتصور بحسب اختلاف الاستعداد والجهة علی ان المتنع ہو

سـ ۱ ای الفاضل عماد الملة والدین اللبکنی ۱۲ منه مدظله

سـ ۲ انما قال فالاولی لانه یمکن ان یجاب عن الاول بان النقض ہہنا بمعنی المفعول وعن الثانی بان المراد بالتخلف معناه اللغوی لا الاصطلاحی ۱۲ منه مدظله

الى يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد انضماما او انتزاعا وليس قيام هذين المثلين كذلك واما ما ذكره صاحب المواقف فى جواب هذا الاستدلال من انا لا نسلم ان تصور الوجود بحصول الصورة بل يكفى حضوره للنفس وذلك كما نتصور ذواتنا بذواتنا فلا يلزم اجتماع المثلين فسخيف جدا كما نبهتك عليه سابقا **قوله** والتمايز بين المتحدين فى الماهية الخ فيه ازاحة لما يقال الصورة الذهنية وعلمها لما كانا حصوليين للنفس ارتفع الامتياز بينهما فيلزم اجتماع المثلين المستحيل فحاصل الازاحة لا يخفى على من تامل ما قررنا سابقا **قوله** لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا حتى يقال ان المحل ههنا واحد وهو النفس فيلزم اجتماع المثلين **قوله** كالهيولى قد عرفت ماله وما عليه فتذكر **قوله** من ارتفاع الامان الخ بيان لما تبتنى عليه استحالة اجتماع المثلين وحاصله انه لو جاز اجتماع المثلين فى محل واحد بحيث لا تمايز بينهما لارتفع الامان عن الحس لجواز ان يكون السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة وبالجملة كل ما يرى انه شئ واحد ويحكم عليه حكما قطعيا واقعيا انه واحد يحتمل ان يكون متعددا وهو هادم لاساس اليقين فى هذا دليل قوى لاستحالة اجتماع المثلين وما ذكره من الرد عليه فهو مردود كما ستعرف **قوله** لانا لا نجد باسا الخ بيان لما فى المبنى عليه وتقريره ان بطلان التالى ممنوع فان الحس يغلط كثيرا ويظن الشئ الواحد شيئين ويرى الاشياء الساكنة على طرف البحر متحركة وامثال ذلك كثيرة فلا باس لو ارتفع الامان عن الحس بل العقل قد يغلط كثيرا الا ترى الى ان الجسم التعليمى وهو الكم السارى فى جهات الجسم الطبعى الثلث القابل بالذات للانقسام الى الجهات غير الجسم الطبعى الذى هو جوهر مركب من الهيولى والصورة الجسمية فالعقل يعلم انهما واحد ثم اذا اطلع على ادلة الاشراقيين النافين للجسم التعليمى القائل ان الانقسام فى نفس الجوهر المتصل اى الصورة الجسمية ويعتقد التغاير بين الجسم التعليمى والطبعى ثم اذا وقف على دلائل المشائين القائلين انهما متحدان لا تمايز بينهما وهكذا فهل هذا الا الغلط ولا يخفى على الفطن ما فيه من السخافة فان كون الحس غالطا كثيرا لا يقتضى رفع الامان عن الحس ولا يجوز الاجتراء على القول بانه لا باس فى الارتفاع اما علمت ان غلط الحس انما يقع بسبب الاشتباه فاذا تامل حقيقة الامر يحكم بخلافه فان جالس السفينة المتحركة يحكم ببادى الراى بتحرك الاشجار التى على شط البحر ثم اذا تامل وامعن فى النظر يظهر له حقيقة الحال ويظن ان حكمه بالتحرك كان بسبب الاشتباه والحاصل ان كلامنا فى الحس الصحيح الخالى من الاشتباه الذى لا يقع الغلط كثيرا فيه فالقول بجواز ارتفاع الامان من الحس من الافحش كيف ولو كان كذلك لم يصح الحكم بصدق القضية وكذبها لان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للواقع والكذب عبارة عن عدمها ولما ارتفع الامان عن الحس فلا يمكن ان يحكم على المحسوسات حكما واقعيا بالوحدة او التعدد ولوازمها فضلا عن غير المحسوسات وهل هذا الا سفسطة فان قلت يمكن الحكم بالصدق والكذب حسب اعتقاد المتكلم وظنه وان لم يعلم الامر الواقعى قلت فهذا ميل الى مذهب النظام من المعتزلة ومن سلك مسلكه من ان الصدق عبارة عن مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر وكذبه عدمها وقد ابطله علماء البيان والمعانى باحسن وجه من شاء الاطلاع عليه فليرجع الى شروح تلخيص المفتاح وغيرها على انهم صرحوا ان القضايا الحملية يحكم فيها باعتبار نفس الامر لا باعتبار التقدير او الاعتقاد ولما ارتفع الامان عن الحس يلزم ان لا يصح حكم واقعى ايضا ولو كان كذلك لبطل اساس القطع فى المحسوسات اذ القطع عبارة عن حكم جازم واقعى لازم ولما ارتفع الامان عن الحس لزم ان لا يمكننا الجزم بقولنا هذا واحد وهذا اثنان فما ظنك بغيرها وبقطع النظر عن ذلك نقول يلزم عليه ان لا يمكن للانبياء عليهم الصلوة والسلام ايضا الحكم بوحدة شئ محسوس او تعدده لارتفاع الامان عن الحس فالتزام ذلك مما لا ينبغى ان يجترئ عليه عاقل بالجملة فالقول بارتفاع الامان عن الحس تلزم عليه مفاسد كثيرة واستحالات عديدة فاحفظ ما تلونا عليك فلعلك لا تجده من غيرى **قوله** اذ الحس قد يغلط كثيرا **اقول** قد يتوهم ان اجتماع قد التى هى للتقليل مع الكثرة يكاد ان يكون

اجتماع المتضادين في دفعة بوجهين الاول ان قد قد يستعمل بمعنى التحقيق ايضا على المضارع في بعض المواضع فليكن هذا الموضع ايضا منها والثاني ان القلة والكثرة امران اضافيان فيمكن اتصاف شيء بهما باعتبارين فغلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى الصحة لكنه في نفسه كثير البتة وههنا وجه ثالث احسن من الوجهين المذكورين وهو ان قد انما يدل على التقليل بحسب الزمان لا بحسب المقدار والكثرة انما تعتبر بحسب المقدار فلا منافاة بينهما اصلا **قوله** ادعاء محض قد عرفت ان القول بجواز ارتفاع الامان قول باطل وان دعوى استحالته صحيحة **قوله** وان الجسم آه هذا هو الذي عز المعتزلة فقالوا بجواز اجتماع المثلين في محل وحاصله ان الجسم الابيض كالثوب مثلا يلقى في الصبغ فيغلبه كدرة ثم يغمس في الصبغ فيغلبه كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق فاجتمع المثلان بل الامثال فان الكهبة والكدرة ان اجتمعتا والسواد والكهبتان والحلوك سوادان ولا تمايز بينهما واجاب عنه صاحب المواقف بان كل واحد من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر بالشدة والضعف وتتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يجوز اجتماعهما في محل اصلا فالسواد ليس كهبتين والحلوك ليس عبارة عن سوادين بل كل واحد منها مرتبة اخرى الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم انه اجتماع المثلين **واقول** العجب من المعتزلة حيث جوزوا في جواب استدلالنا ارتفاع الامان عن الحس ثم حكموا قطعا بان الكهبة والكدرة اجتمعتا والسواد والكهبتان اجتمعتا فما دراهم انه كذلك لاحتمال ان يكون حسهم غالطا وتكون الكهبة مثلا كدرة واحدة او ثلث كدرات وهكذا **قوله** فليتامل اشارة الى الابحاث التي ذكرناها **قوله** واما تقرير النقض الخ تحرير النقض يقتضي تقرير مقدمات الاولى انه لابد من حصول شبح المعلوم او صورته عند العلم به في الذهن مع هذا مما اجمع عليه الحكماء وانكره المتكلمون وتحرير النزاع انه لا شبهة في ان النار مثلا له وجود عيني يظهر به عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود هو المسمى بالوجود الذهني والظلي فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا كذا في شرح المواقف وعندي ان التعسر باق بعد فان المتكلمين ذكروا في وجوه الانكار انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا عند تصور ماهية الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة وكذا يلزم كون الذهن مستقيما ومستديرا عند تصوره ماهية الاستدارة والاستقامة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدين معا وايضا يلزم وجود الجبل مع عظمه في الذهن عند تصور ماهيته وايضا يلزم وجود المستحيلات العقلية نحو شريك الباري وما يقوم مقامه في الذهن عند تصوره ماهيته وهكذا تلزم مفاسد اخر كثيرة وهذه الوجوه كلها لا تنفي الا كون نفس الاشياء الخارجية التي تترتب عليها الآثار العينية موجودة في الذهن واما وجود ماهياتها وصورها فلا تنفيه اذ كون الشيء حارا او باردا او مستقيما او مستديرا او غيرها موقوف على كون هذه الاشياء قائمة بالشيء قياما اصليا واما قيامها الظلي فلا يوجبه فلا يلزم اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة واخواتها وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل واستدلت الحكماء على اثبات الوجود الذهني بوجوه منها انا نحكم على كثير من الاشياء التي لا وجود لها في الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونها الذمة وملزومة وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم وكون العنقاء ممكنا طائرا الى غير ذلك من الاحكام والحكم على الشيء باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوته اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفس الامر واذ ليس ثبوت تلك الامور المعدومة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب وهذا الدليل القوي الذي يكاد ان يكون برهانيا ولكنا نجاب عنه الامام الرازي من انا نمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج بل كل ما كان نتصوره فله وجود غائب عنا

فلا حاجة الى الوجود الذهني فضعيف جدًا ومنشؤه وذلك لانه ان اراد بالوجود الغائب عنا وجودها في العقول الفعالة كما يقوله الحكماء فهو فرار على ما عنه
الفرار لثبوت الوجود الذهني في الجملة وان اراد به وجود الاشياء المعدومة في الخارج اما بانفسها كما ينسب الى افلاطون او بصورها كما
ينسب اليه ايضا في مبحث علم الواجب فمع كونه خلاف مذهب المتكلمين القول بالوجود الذهني اخف من القول به ومن ابتلي ببليتين يختار
اهونهما ومنها انه لولا الوجود الذهني لبطلت القضية الموجبة الكلية نحو كل انسان حيوان اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية الموجودة
بالفعل بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي اصلا
وهذان الوجهان واخواتهما لا تدل الا على ان للاشياء المعدومة في الخارج وجودا آخر ظليا لا يترتب عليه الآثار الخارجية ويصح به الحكم
عليها بالاحكام الصادقة الايجابية لا ان الاشياء بنفس وجودها الخارجي موجودة في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالآثار الخارجية
كالحرارة والبرودة كما زعمه المتكلمون لانا نقول لا يثبت من استدلال الحكماء الا وجود الاشياء المعدومة خارجا في الذهن والمقصود ان
لكل من الاشياء سواء كانت معدومة خارجا او موجودة وجودا آخر فالدليل اخص من الدعوى لانا نقول لما ثبت ان للاشياء
المعدومة في الخارج وجودا آخر ثبت لجميع الاشياء اذ لا قائل بالفصل فظهر من هذا المقام ان نزاع المتكلمين مع الحكماء في الوجود
الذهني يشبه النزاع اللفظي وهو بعيد عن شان هؤلاء الكرام وان الحق الحقيق بالقبول في هذا المبحث هو مذهب الحكماء فافهم فان المقام
من مزال الاقدام وان شئت زيادة تفصيل في هذا المرام فارجع الى كتب الحكمة والكلام المقدمة الثانية اختلف القائلون بالوجود
الذهني في ان الحاصل في الذهن هل هو شبح شئ او صورته بعد اتفاقهم على انه لا يحصل في الذهن نفس الشئ الخارجي من حيث هو خارجي والفرق
بين الشبح والصورة ان الشبح عبارة عن صورة الشئ المنتقشة في الذهن المباينة مع المعلوم تباينا ذاتيا كما ان شبح الفرس على الجدار
يغاير حقيقة الفرس فعلى هذا لا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات بل متغايرين بالذات وصورة الشئ عبارة عما اخذ عنه بعد
حذف المشخصات الخارجية بان يوجد الماهية المجردة عن العوارض الخارجية في الذهن فتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة للعوارض
الخارجية لتصير كاشفا للمعلوم الخارجي وعلما له وعلى هذا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فذهب شرذمة
قليلة من الفلاسفة الى حصول الاشياء باشباحها واورد عليهم بان شبح الشئ يكون مباينا لذي الشبح فكيف يكون كاشفا له
واجابوا عنه بان مدار الانكشاف انما هو على الحكاية سواء كان الحاكي مباينا للمحكي عنه او متحدا معه على ان القول بكشف الشبح المباين
لذي الشبح ليس ببعيد عن القول بكون الواجب تعالى علما بنفسه لجميع الممكنات وكاشفا لها مع كونه مباينا لها تباينا تاما فلما جوزه المحققون
من المتاخرين فما لهم لا يجوزون حصول الاشياء باشباحها ويوردون ما لا يرد وذهب اكثر الحكماء الى حصول الاشياء بانفسها مستدلين بان
دلائل الوجود الذهني تدل على ان الحاصل في الذهن نفس الاشياء لا بمعنى انها حاصلة من حيث انها خارجية في الذهن بل بمعنى حصولها بصورها
المتحدة معها فانها تدل على ان متعلق الحكم لا بد ان يكون حاصلا عند العقل ممتازا لديه ليصح حكمه عليه باحكام ايجابية فلا بد من حصول
نفس الشئ في الذهن اذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه واورد عليه افضل المحشين[1] تقليدا لمن قبله بانه اما ان يكون الحكم
على الشخص العيني او على الصورة الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل الناهض على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء
بانفسها اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا وجب وجود الهوية
العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة مباينة معها او مشاركة معها في الماهية فان وجود شخص من الماهية لا يكفي

١١٧

[1] اي المولوي فضل حق الخيرآبادي [illegible] منه [illegible]

في صدق الحكم على شيء آخر فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا لا يكون القول بالوجود الذهني مجديا اصلا واما على التقدير الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا فلم لا يتعدى الحكم على الشبح منه الى ذلك الشيء انتهى كلامه بملخصه اقول لا يخفى عليك ما فيه من السخافة فانا نختار ان الحكم على الشيء الموجود في الخارج ولما لم يمكن وجوده من حيث هو هو في الذهن والا لزم مفاسد كثيرة قلنا بوجود صورة متحدة معه في الماهية ونحن لا نقول بوجوب وجود المحكوم عليه في الذهن بنفسه حتى يرد عليه لزوم وجود الهوية الخارجية في الذهن انما نقول بوجوب وجوده اما بنفسه او بما يتحد معه فان الحكم على المتحد مما يمكن بان يتعدى الى المتحد معه ولا كذلك الشبح المباين فان الحكم على المباين لا يتعدى الى مباين آخر وما قيل من ان وجود شخص لا يكفي في وجود الحكم على شيء آخر ليس بصحيح كلية انما يصح اذا كان بين الشخصين مباينة تامة كالشبح وذي الشبح واما اذا كان بين الشخصين اتحاد في الجملة فيصح حكم احدهما على الآخر وما ذكره من ان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد ليس موقعه فان بين زيد وعمرو مباينة كلية بحسب العوارض ولا كذلك بين الصورة وذي الصورة فان الصورة العلمية وان كانت شخصا ذهنيا مغاير الشخص الخارجي في التشخص والوجود الا انها ليست بمغايرة له مغايرة تامة فان العوارض المنضمة بالماهية في الذهن مناسبة للعوارض الخارجية حاكية عنها فيمكن تعدي الحكم على هذه الصورة بشيء الى معلومها الخارجي ولعلك تفطنت من هٰهنا دفع ما ذكره على التقدير الثاني ايضا وبالجملة فيما اورده عليهم لا ورود له عليهم اصلا وزعمه المساواة بين الصورة ومعلومها وبين الشبح وذي الشبح لا يصح نعم يرد عليهم بطريق الحل انه لما جوز انكشاف المباين بالمباين كما في علم الواجب فاي مانع من تجويز انكشاف الشيء بشبحه المباين هٰهنا لان مدار الانكشاف انما هو على الحكاية لا على الاتحاد واذا صح انكشاف ذي الشبح بالشبح صح تعدي الحكم من الشبح الى ذي الشبح ايضا لا من حيث انه مباين معه بل حيث انه حكاية عنه وشبح له فقولهم الحكم على الشبح المغاير للشيء لا يتعدى منه اليه فاسد وبعد اللتيا والتي اقول القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه جمع كثير وجم غفير حتى كاد ان يكون مجمعا عليه وعليه بناء كثير من قواعدهم المدونة في كتبهم لكنه مخدوش بشبهات صعبة الدفع والمتاخرون وان تصدوا لدفعها لكن لم يات احد منهم بما يدفعها منها انهم صرحوا ان العلم من مقولة الكيف ولا يستقيم هذا الا على تقدير حصول الاشياء باشباحها واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يصح فان العلم على هذا التقدير هو المكتسب من صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر وصورة الكيف كيف وصورة الاضافة اضافة وهكذا لاتحاد العلم والمعلوم على هذا التقدير بناء على انحفاظ الماهيات في الذهن والخارج فكيف يصح التفوه بان العلم من مقولة الكيف واجاب عنه المحقق الدواني[1] في حواشي شرح التجريد القديمة بان عدهم العلم من مقولة الكيف على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية وفيه انهم في بحث المقولات حين قسموا المقولات الى الانواع قسموا مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية والكيفيات الاستعدادية وغيرها وادرجوا في الكيفيات النفسانية العلم والسخاوة والشجاعة وغيرها فيعلم منه ان عدهم العلم من مقولة الكيف حقيقة لا تشبيها ومجازا على انه يلزم على تقدير ان يكون عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة ان لا تكون صورة الكيف ايضا كيفا وهو ينافي القول باتحاد العلم والمعلوم وحصول الاشياء بانفسها والقول بالتوزيع بان يكون بعض العلوم كيفا وبعضها غيره لا يطابق كلامهم واجاب عنه الفاضل الخضري[3] بان الكيف له معنيان احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والمقولة هو الكيف بهذا المعنى وثانيهما عرض موجود بالفعل في الموضوع

ف ذكر الايرادات على مذهب الجمهور في الوجود الذهني ١٢

الجواب الاول

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ربع ١٢ منه مد ظله

[3] اي المولوي شمس الدين الخضري ربع ١٢ منه مد ظله

الجواب الثاني

بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وهذا المعنى عام من الاول اذا عرفت هذا
فاعلم ان ما هو المعلوم من الكيف انما هو بهذا المعنى لا بالمعنى الاول فالعلم وان كان متحدا بالذات مع المعلوم فان جوهرا فجوهر وان عرضا فعرض
فلا يكون من مقولة الكيف في جميع الاحوال لكنه كيف بهذا المعنى دائما وهذا الجواب وان كان احسن بالنسبة الى الاول لكنه مخدوش ايضا
بوجهين ذكرهما السيد المحقق في حاشيته اولهما انه موقوف على ان للكيف عند القوم معنيين ولم يظهر بعد واجيب عنه بان تعدد معنى الكيف
وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس في عيون الحكمة فانه ذكر فيه ان الموجود في موضوع له معنيان احدهما الذي
يكون موجودا في موضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع ولا ريب ان المقسم يعتبر في الاقسام فوجب ان يكون
للكيف بل لجميع انواعه ايضا معنيان وانت تعلم ان سياق كلامهم في مبحث المقولات يشهد بان المنقسم الى المقولات التسع انما هو
العرض بالمعنى الثاني فلا يكون للكيف وكذا لجميع انواعه ايضا الا معنى واحد على انا لو سلمنا ان للكيف معنيين لكن قولهم بان العلم من مقولة
الكيف صريح في ان مرادهم ههنا هو المعنى الثاني فتجويز انه كيف بالمعنى العام الآخر بعيد وثانيهما انه يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من
الاضافة المخصوصة والمقدار المشخص مثلا فانه لا يصدق عليها الكيف بالمعنى العام ايضا لاخذ عدم اقتضاء النسبة والقسمة فيه وانت
تعلم انه مشترك الورود عليه وعلى القائل بوحدة معنى الكيف واجاب عنه العلامة القوشجي[1] بالفرق بين القيام والحصول بانا اذا علمنا
الشيء الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل في الذهن هو ماهية جوهرية مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض
الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن متحد مع الشيء المعلوم موجود في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كقيام الشيء
في مكانه وحصوله فيه والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض هو عرض جزئي وكيف وصفة انضمامية للنفس موجودة في الخارج بوجود موصوفها
فيه وهو مغاير للعين الخارجي في الماهية فالعلم عبارة عن كيفية نفسانية موجودة في الخارج وهي عرض جزئي ومن مقولة الكيف وهو ليس
متحدا مع المعلوم والمتحد مع المعلوم انما هو الحاصل فيه وهو ليس بكيف بل هو تابع للمعلوم فلا يلزم اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء ما
ولا بطلان قولهم العلم من مقولة الكيف واورد عليه السيد المحقق في تصانيفه تبعا للعلامة صدر الملة والدين محمد الشيرازي انه جمع بين
مذهبي حصول الاشياء بانفسها وباشباحها وانت قد عرفت ما فيه من انه ليس جمعا بينهما بل هو ميل الى الحالة الادراكية التي اثبتها
السيد المحقق فانه يميل الى الحالة ولا يحمل عبارة القوشجي عليها نعم يرد عليه ان الفرق بين الحصول والقيام المذكور ينبئ عن منع
اتحاد العلم والمعلوم بالذات فان حاصله ليس الا ان ما هو من مقولة الكيف وهو العلم الجزئي الذي هو صفة انضمامية للنفس ليس
بمتحد مع المعلوم وما هو المتحد معه وهو الحاصل في الذهن ليس بكيف حقيقة فهو هدم لمبنى الايراد المتفق عليه فلا ينبغي ان يصغى اليه
واجاب عنه الصدر الشيرازي[2] في حواشي شرح التجريد وحواشي شرح المطالع ذاهبا الى انقلاب الماهيات بانقلاب الوجودات بما
حاصله ان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة له لما تقرر عندهم
ان الاشياء لا تقرر لها بحسب ذواتها مع قطع النظر عن ظرف الوجود اذ المعدوم الصرف ليس له ماهية بل الماهية تتبعه
تختلف بحسب اختلاف الوجودات فالشيء اذا وجد في الخارج لا في موضوع صار جوهرا واذا وجد في الذهن في
الموضوع صار عرضا بانقلاب ذاته فتتبدل الذاتيات بتبدل الوجود فان قلت الوجود صفة عارضة للماهية عروضا
مثل عروض الاعراض فيجب تاخره عنها قلت انما يجب في ذلك لو كان من الصفات العارضة لها بالفعل وليس كذلك انما هو

[1] اي مولانا علي القوشجي رح ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مد ظله

من الصفات الانتزاعية ومن الجائز ان ينتزع العقل صفة من شيء ويحكم بتقدمها عليه تقدما ذاتيا واذا كان الوجود مقدما على الكل جاز ان يكون شرطا لها واورد عليه المحقق الدواني[1] بان الماهية وذاتياتها كيف تختلف باختلاف الظروف فان العقل يجد قلب الحقائق من الممتنعات وايضا هذا القائل اما ان يقول بانتفاء الجوهرية من الجوهر في الذهن او ببقائها على الثاني يعود الاشكال وعلى الاول يرجع هذا القول الى القول بحصول الاشياء باشباحها اذ لا نعني بالشبح الا العرض القائم بالذهن المشاكل للموجود الخارجي فان قلت مذهب الصدر المذكور سخيف جدا فانه لا ريب في انا نحكم على الاشياء المعدومة في الخارج باحكام ايجابية صادقة كقولنا كل عنقاء طائر ونحو ذلك وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المحكوم عليه واذ ليس في الخارج فلا بد ان يكون وجوده في الذهن ولما جوز انقلاب الاشياء بانقلاب الوجودات لم يكن لها وجود في الذهن ايضا فان الموجود في الذهن على هذا التقدير يكون غير الموجود الخارجي في الماهية فيلزم كذب القضايا الموجبة وبالجملة فالقول بانقلاب الاشياء باختلاف الوجودات من الافاحش ومع ذلك فلا ينطبق على القول بحصول الاشياء بانفسها فكيف يكون دافعا للايراد الوارد على القوم وقد قال ابن المطهر الحلي في شرح الشفاء المسمى بكشف الخفاء ان الانسان بعد لحوق الاعراض واللوازم لا تنفك عن الجوهرية والا لبطلت ذاته لان الجوهرية من الذاتيات فيكون اللاحق قد لحق غير الجوهر لكنه انما لحق ذات الجوهر فالاشخاص في الاعيان جواهر ولم يخرج الانسان عن جوهريته بعد عروض التشخص سواء كان في الذهن او في الاعيان انتهى كلامه ملخصا وهذا صريح في عدم تبدل الجوهرية بتبدل الظرف فانظر الى هذا الصدر كيف خالف ههنا امام مذهبه واختار ما يستنكف عنه العقل السليم واجاب عنه السيد المحقق في جميع تصانيفه باختراع الحالة الادراكية والقول بان العلم حقيقة هو الوصف الحاصل للصورة العلمية القائمة بها كقيام النور بالسراج والمتحد مع المعلوم انما هو الصورة العلمية فلا يلزم كون الجوهر عرضا وتبعه في ذلك صاحب السلم وغيره وانت تعلم انه مع قطع النظر عما يرد على اثبات امر آخر غير الصورة العلمية المعبر عنه بالحالة الادراكية على ما ذكرته في التعليق العجيب لحل حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وفي تعليقاتي على حواشي مولانا كمال الملة والدين نور الله مرقده المتعلقة بحواشي السيد المحقق المتعلقة بالحاشية الجلالية المذكورة لا يدفع الايراد الوارد عليهم فانهم لا يقولون بهذه الحالة بل العلم عندهم حقيقة هو الصورة العلمية وهو المتحد مع المعلوم بالذات على تقدير حصول الاشياء بانفسها فالايراد باق على حاله واجاب عنه رئيس الصناعة[2] في الشفاء بان العرض عبارة عن الموجود في الموضوع والجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضوع [illegible] موضوع وهو الذهن جوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فكيف يكون عرضا فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان ومقتضى التقابل التباين ومقتضى التصادق الاتحاد والمتباينان لا يتحدان قلت الاتحاد على نوعين ذاتي وعرضي والمنفي في المتباينين ليس الا الاتحاد الذاتي واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الذات يجوز عروض بعضها لبعض فيكون بينهما اتحاد عرضي بحسب العروض فالحاصل في الذهن جوهر بحسب الذات ومعروض للعرضية في الذهن وهذا الجواب وان كان اصح الاجوبة المذكورة لكنه ايضا لا يخلو عن خدشات الاولى انهم صرحوا بان الفرق بين العرض والصورة ان العرض بنفس طبيعته مفتقر الى المحل والصورة بطبعها غير مفتقرة اليه انما يفتقر اليه بحسب خصوصية تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية عرضا في النفس كانت بنفسها مفتقرة الى موضوع فكيف يكون جوهرا والثانية ان الصورة العلمية حالة في الذهن والحلول في المحل لا يتصور بدون الافتقار الذاتي فلم يتحقق جوهر اذا وردها بعض الناظرين

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

١٢٠

[2] المراد الشيخ ابو علي بن سينا رح ١٢ منه مد ظله

الجواب الخامس

اقول يمكن دفعهما بان الاحتياج الى المحل المطلق ليس خ حقيقته لعله من خواص العرض بالمعنى الثاني اي ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والمتصف به الصورة انما هو المعنى الاول اي الموجود في موضوع فاندفعا والثالثة ما **اقول** ان الجوهر على ما صرح به الشيخ نفسه في عيون الحكمة يطلق على معنيين احدهما الموجود لا في موضوع وثانيهما ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وكذا العرض ايضا يطلق على معنيين احدهما ما هو مقابل لمعنى الجوهر الاول وهو الموجود في موضوع وثانيهما ما هو مقابل لثانيهما وهو ما لو وجد في الخارج كان في موضوع ويستنبط من كلامهم في مبحث المقولات ان المنقسم الى المقولات العشر انما هو العرض بالمعنى الثاني وذلك لانهم صرحوا ان المقولات العشر تسع للعرض وعاشرها الجوهر متباينة بالذات لا يجتمع بعضها مع بعض ولا يكون هذا الا اذا كان المقسم للعشرة هو العرض المقابل للمعنى الثاني للجوهر ويؤيده قول العلامة القوشجي في منهيات شرح التجريد بمبحث في الامور العامة عن العدم لكونه مشتركا بين اثنين اعني الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والمراد بالعرض ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع انتهى حيث جعل مقابل الجوهر العرض بالمعنى الثاني واذا كان هذا هكذا فكيف يكون الشيء الواحد وهو الصورة العلمية عرضا وكيفا وجوهرا فالايراد بحاله وما ذكره من صدق العرض عليها صدقا عرضيا فانما هو بالمعنى الاعم الآخر وهو ليس بمنقسم الى الكيف وغيره ومن العجائب انكار جمال الفضلاء استعمال العرض في المعنى الثاني في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة وايراده به على شارح التجريد مع كون هذا المعنى موجودا في كتب الفن متداولا بايدي اصحابه ولا عجب فان لكل فاضل غفلة ومن كل عالم زلة فافهم واستقم الرابعة ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر العرض في المقولات التسع لانه لا يصدق على تلك الصورة العلمية مقولة من المقولات مع كونها عرضا عنده فان قلت لعل مرادهم حصر الاعراض الموجودة في الخارج قلت الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست بموجودة الا في الذهن فكيف يخص المقسم بالموجود الخارجي واجاب عنها السيد المحقق في ما سياتي بان مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود فيها في العلم امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي هي وكل منهما مندرج في مقولة فالاولى من مقولة الكيف والثانية من مقولة اخرى انتهى **اقول** ان اراد به التحقيق من عند نفسه فمع كونه مخالفا لقوله الصواب في الجواب ان يقال ان مرادهم الخ لا يفيد وان اراد به دفع الخدشة عن كلام الشيخ والقوم فلا تدفع لان ما ذكره من الجواب مبني على الحالة الادراكية والقوم مبرؤن عن ادراكها فالاصح في الجواب عنها ان يقال المنحصر في المقولات التسع والمنقسم اليها انما هو العرض بالمعنى الثاني والصادق ههنا على العلم صدقا عرضيا انما هو العرض بالمعنى الاول فظهر من هذا المقام ان الشبهة المذكورة على القائلين بحصول الاشياء بانفسها عويصة لم تمر عليها الى الآن انظار الدفع ولم تمسها الى هذا الزمان انامل الرفع ومنها انا اذا تصورنا متعلق التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل شيء فالتصور متحد مع متعلق التصديق بناء على اتحاد العلم والمعلوم ذاتا على القول بحصول الاشياء بانفسها ومتحد المتحد متحد فيلزم اتحاد التصور مع التصديق نوعا مع انهما مختلفان نوعا على التحقيق ولو اختير حصول الاشياء باشباحها لم يتوجه هذا الوجه لعدم لزوم اتحاد التصور الذي يكون عبارة عن شبح متعلق التصديق مع ذي الشبح اي التصديق ومن ههنا ظهر ان هذه الشبهة مبنية على خمس مقدمات الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والثالثة انهما متباينان نوعا كما هو التحقيق والرابعة حصول الاشياء بانفسها لما عرفت والخامسة ان المتحد مع المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء فالقول بان الشك المذكور مبني على ثلث مقدمات كما ذكره صاحب السلم وذكر الاولى والثانية والثالثة [illegible] تقصير البتة واجاب عنه العلامة [illegible] بان الاتحاد مع المعلوم لعله مخصوص بالعلم التصوري فلا يتحد التصديق مع معلومه

٥١ اى العلامة علي القوشجي ١٢ منه ظله

٥٢ اى مولانا جمال الشيرازي تلميذ المحقق الدواني رح ١٢ منه سلمه

٥٣ اى القاضي محمد مبارك الگوپاموی رح ١٢ منه ظله

غاية

فلا يلزم اتحاد التصور معه ومبناه على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل امر بل فيه انكشاف للمعنى الحاصل بوجه اكمل بخلاف التصور
فان فيه تحصيل صورة فيكون متحدا مع المعلوم ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان التخصيص من داب العلوم الادبية المبنية على تصفح
الجزئيات وليس من شان ارباب العلوم العقلية واما ثانيا فلان التصديق لا يخلو اما ان يكون قسما من العلم بمعنى الصورة الحاصلة
كالتصور اولا الثاني خارج عن المبحث لان الاعتراض وارد على مذهب الجمهور وهم قائلون بان التصور والتصديق كليهما قسمان من
العلم بالمعنى المذكور فيجب القول بالاتحاد فيه ايضا ويلزم الايراد قطعا واجاب عنه بعضهم بان المتحد مع المعلوم هو العلم بمعنى الصورة
الحاصلة وهو ليس مقسما للتصور والتصديق بل المقسم لهما هو العلم حقيقة وهو عبارة عن نفس وجود الصورة الانطباعي وحصوله في الذهن
وهذا هو مسلك ملك مشبقر العلوم وانت تعلم ما فيه فان العلم لو كان عين وجودها الانطباعي لكان امرا اعتباريا انتزاعيا وبداهة العقل حاكمة
بان العلم حقيقة واقعية مستقلة وايضا الوجود معنى مصدري انتزاعي وافراده حصصية لا غير والافراد الحصصية تكون متحدة في ماهيتها
فيلزم اتحاد التصور والتصديق وهو مع كونه خلاف مسلك الجمهور مخالف لمسلك هذا السالك ايضا على ما مر تحقيقه واجاب عنه الفاضل
الباغنوي باختيار ان العلم عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص بحيث يكون القيد داخلا في المعنون بها ونتيجة ان العلم في العلم الحصولي
عبارة عن مجموع المعروض والمعلوم والتشخص الذهني المنضم والمعلوم عبارة عن نفس المعروض فحسب فالعلم مركب والمعلوم جزء له
ولا شبهة في تغاير ذاتي الجزء والكل فيكون بين العلم والمعلوم تغاير ذاتي فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يذهب عليك ما فيه
من السخافة فان العلم حقيقة واقعية محصلة مندرجة تحت مقولة وليست اعتبارية وعلى تقدير تركيبه من العوارض والمعروض يلزم كونه
اعتباريا غير مندرج تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والعوارض من مقولة
الكيف ومجموع الجوهر والعرض لا يكون جوهرا ولا عرضا على ان مبنى الايراد كان على ما تقرر عندهم من اتحاد العلم والمعلوم بالذات
ومبنى هذا التحقيق عدم تسليمه فكيف يكون جوابا لما يرد عليه واورد عليه ايضا بانه يلزم تركب العلم من الجوهر والعرض اذا كانت
الماهية جوهرا وهو خلاف مذهبهم من امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض لا يقال السرير وغيره من المركبات الصناعية مركبة
من الجوهر وهي مواده والعرض وهو الهيئة الوحدانية العارضة لها فكيف يصح انكارهم لانا نقول السرير اسم للخشبات المعينة المجتمعة
من حيث الهيئة الوحدانية بحيث يكون القيد خارجا والتقييد داخلا في اللحاظ لا انه اسم لمجموع الجواهر والعرض وبالجملة فتركب
الشيء من الجوهر والعرض ممنوع عندهم فلو كان العلم عبارة عن مجموع العارض والمعروض لزم تركيبه من الجوهر والعرض في بعض الصور
وفيه ما فيه فان امتناع تركب الشيء من الجوهر والعرض ان كان من المقررات عندهم لكنه لم يقم بعد دليل قوي عليه بل الحق خلافه فلعل
كلام هذا الفاضل مبني على التحقيق فالاولى في بيان سخافة مذهبه هو ما ذكرنا سابقا واجاب عنه بعضهم بان التصديق ليس علما حقيقة
بل هو قسم آخر من الانكشاف يحصل بعد تصور الاطراف وهو بالكيفية الاذعانية فلا يتحد التصديق مع معلومه لان المتحد مع المعلوم
انما يكون العلم وهو ليس [illegible] ... وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان
القول بكون التصديق خارجا عن العلم مخالف للجمهور ومخالف للتحقيق ايضا كما حققته في حواشي حاشية تهذيب [illegible] ثانيا فلان
التحقيق انه ايضا قسم من العلم كالتصور بل هو من اقوى صور الانكشاف والعجب منه انه يتبع الجمهور في الباطل كما تبعهم في تخصيص التصور
والتصديق بالعلم الحصولي الحادث على ما مر تفصيله ويخالفهم في ما هو التحقيق كما خالفهم ههنا واما ثانيا فلما نبهناك غير مرة من ان مناط

ف ١ اي السيد باقر داماد رح منه مد ظله
ف ٢ وذلك لان السالك على هذا المسلك ايضا قائل بالتباين الكلي بين التصور والتصديق كما لا يخفى على من طالع كتبه منه مد ظله
ف ٣ اي الفاضل مرزا جان الشيرازي منه مد ظله

١٢٢

الايراد كان على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وانقسام العلم حقيقة الى التصور والتصديق وما ذكره في وجه الدفع اختيار لمسلك آخر واجاب
عنه صاحب سلم العلوم باختيار الحالة الادراكية وتقسيم العلم بهذا المعنى الى التصور والتصديق والقول بان المتحد مع المعلوم انما هو العلم
بمعنى الصورة العلمية فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يخفى على من احاط بما حققنا سابقا ما فيه وقد يقرر اصل الشبهة بانا اذا تصورنا
التصديق بناء على تعلق التصور بكل شئ فيلزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وح فلا يحتاج الى المقدمة الخامسة بل هي
مبنية على المقدمات الاربع فقط وهي كالاولى في الصعوبة واجاب عنها صاحب السلم بان تعلق التصور بكل شئ لا يستلزم تعلقه بحقيقة
التصديق وكنهه فيجوز ان يكون تعلقه به بوجه ما وبسمه الا ترى ان حقيقة الواجب يمتنع تصورها بالكنه ويجوز بالوجه فغاية ما يلزم اتحاد التصور
مع وجه التصديق لا مع كنهه والمتباين مع التصور انما هو حقيقة التصديق فلا يلزم اتحاد المتباينين وانت تعلم ما فيه من الوهن فانما
تقرر ان التصور يتعلق بكل شئ ومن الاشياء كنه التصديق ايضا الا بدان يتعلق به ايضا وتجويز ان يكون كنهه ممتنع التصور بعيد عن العقل وابعد
منه تنظيره بحقيقة الواجب كيف والتصديق من الامور الاعتبارية فكنهه ليس الا ما اصطلحوا عليه ولا كذلك حقيقة الواجب وقد يوجه كلامه
بان التصور يمتنع ان يتعلق بكنه التصديق اذ العلم المتعلق به حضوري لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري وفيه ايضا ما فيه لان
التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالنفس فعلمها بافراده الخاصة حضوري واما علم الحقيقة الكلية بما هي كلية فعلم حصولي قطعا ومناط الشبهة
هو هذا فان قلت اذا كان علم التصديقات الخاصة حضوريا كان علم الحقيقة الكلية ايضا حضوريا اذ لا وجود للكلي الا بوجود الافراد فحقيقته
الكلية موجودة في الذهن حاضرة عند النفس بحضور افرادها فيكون علمها حضوريا ايضا قلت قد عرفت ان مناط الحضورية في علم النفس بصفاتها
على وجود الصفات لها وحضورها عندها وقيامها بها قياما انضماميا ولذلك لا تدرك صفاتها الانتزاعية الا بالحصول فحقيقته الكلية وان كانت
موجودة في الذهن في ضمن الصور الشخصية لكنها ليست بقائمة في النفس قياما انضماميا وحاضرة عندها بغير واسطة فلا يكون علمها بها الا حصوليا
ومن ثم تسمعهم يقولون ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وعرضياته حصولي وقد يجاب عن الشبهة بعد تسليم تعلق التصور بكنه التصديق
بان التصور المتعلق بكنه التصديق تصور خاص فغاية ما يلزم الاتحاد بين التصور الخاص وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافي التباين النوعي
بين التصور المطلق والتصديق المطلق لجواز ان يكون التصور عرضيا للتصور الخاص وهذا الجواب ايضا ليس بشئ لان التصور المطلق ذاتي
ونوع لافراده الشخصية فالاتحاد بين فرد منه وبين التصديق المطلق ينافي التباين وههنا جوابات اخر تركناها لكونها باطلة اشد البطلان
فقد ظهر من هذا البحث الواسع والتحقيق الواضح ان القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه الجمهور لكنه ترد عليه شبهات كهذه
الشبهات الثلث التي ذكرناها وغيرها والدافعون وان سودوا الاوراق لكنهم لم ياتوا بجواب شاف عنها ولو اختير حصول الاشياء باشباحها
لم ترد تلك الخدشات كما ادماناك اليك المقدمة الثالثة ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له وهذه قاعدة متقررة عند المنطقيين مسلمة
عند المحققين وهي الموجبة لعموم السالبة عن الموجبة وجودا فان الموجبة لا توجد الا بعد وجود الموضوع ولا كذلك السالبة مثلا لا يصدق زيد قائم
الا اذا كان زيد موجودا متصفا بالقيام فليس لصدقه الا صورة واحدة واما زيد ليس بقائم فيمكن صدقه بان لم يتصف زيد بالقيام بل اتصف بالقعود وبان لم يوجد
زيد اصلا واعترض عليها نقضا بالقضايا التي محمولاتها الوجودات نحو زيد موجود وغير ذلك وبالقضايا التي محمولاتها ذاتيات لموضوعاتها نحو الانسان حيوان
وبالقضايا التي محمولاتها العوارض المتقدمة على الوجود نحو الامكان والتقرر وامثال ذلك فانه لو اقتضى ثبوت هذه المحمولات لموضوعاتها وجود موضوعاتها قبلها للزم
وجود الشئ قبل وجوده ووجود الشئ قبل جزئه وتقدم الوجود على العارض المفروضة التقدم على الوجود كما لا يخفى على من له ادنى تامل ولهذا انكر المحقق الدوانی[1]

۱۲۳

فائدة

المقدمة الثالثة

[1] اي مولانا جلال الدين الدوانی ۱۲ منه مد ظله

الفرعية وذهب الى الاستلزام قائلا بان ثبوت الشئ للشئ مستلزم لوجود المثبت له سواء كان قبله او معه فثبوت الوجود مثلا للشئ اذا كان مستلزما لوجوده لا يلزم منه ان يكون موجودا قبل وجوده بخلاف ما اذا كان فرعا فانه على هذا التقدير يلزم وجود الوجود قبل الوجود قطعا وقس عليه ولو قيل بالتوزيع بان ثبوت العوارض اللاحقة بعد الوجود للشئ فرع ثبوت المثبت له وثبوت ما سواها من العوارض المتقدمة على الوجود ونفس الوجود والذاتيات مستلزم للثبوت له لم يكن فيه باس ايضا الا انه لا يخلو عن تكلف وههنا مسلك آخر سلك عليه المتبحر في العلوم وهو الفرعية باعتبار التقرر فانه لما راى ورود النقوض المذكورة على فرعية ثبوت الشئ لثبوت المثبت له ولم يهتد الى التوزيع والقول بالاستلزام ظن ان ثبوت الشئ للشئ فرع تقرر المثبت له فان المثبت له ما لم يتقرر لم يثبت له شئ وعلى هذا يندفع النقوض بالوجود وبالعوارض المتقدمة عليه وبالذاتيات باجمعها فان ثبوتها للشئ وان لم يكن فرعا لثبوته الا انه فرع لتقرره البتة هذا ولا يخفى عليك ما فيه من الوهن والسخافة فان القول بالفرعية بحسب التقرر ايضا منقوض بثبوت الشئ لنفسه وثبوت الذاتيات له وثبوت صفة التقرر له فان الماهية في اي مرتبة كانت ليست بمعراة عن ذاتها وذاتياتها وتقررها فلا يتصور تقدم تقررها عليها وما ذكره في الافق المبين لتحقيق هذا المسلك بعبارات طويلة كما هو دابه كله سخيف جدا ولولا ضيق المقام لذكرته فعليك بالتامل الصادق المقدمة الرابعة علم الشئ يجب ان يكون مماثلا للمعلوم فان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي لان العلم كاشف عن المعلوم عند النفس وحكاية له وحكاية الشئ يجب ان تكون مطابقة لما هي حكاية له ومماثلة له ليحصل الكشف به فسبيل علم الكلي ان تحصل ماهيته في الذهن وتتشخص بالعوارض الذهنية المشاكلة للعوارض الخارجية الكلية ولا يمكن ان يكون علم الجزئي من حيث هو جزئي بهذا الطريق بل انما يكون علمه بحصول نفسه في الذهن ليطابق الحكاية المحكي عنه المقدمة الخامسة كما انا نعلم الكليات كذلك نعلم الجزئيات من حيث هي جزئيات ايضا وهذا ظاهر فانا نحكم على الجزئيات باحكام صادقة فلو لم نعلمها كيف يصح الحكم منا عليها ولا سبيل الى انكار علم الجزئيات بما هي جزئيات فانه مع قطع النظر عما تشهد به البداهة قد يستدل عليه بان دليل الوجود الذهني المذكور سابقا يدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن كما انه يدل على حصول الاشياء بانفسها كما سيأتي تفصيله اذا انتقشت على صفحة خاطرك هذه المقدمات وتحققت لديك هذه المهمات فاعلم انهم لما استدلوا على كون علم الصور الذهنية حضوريا بانه لو لم يكن كذلك لزم اجتماع المثلين على ما مر تقريره اورد عليهم كمال المدققين بالنقض بان دليلكم موجود في علم الجزئي بما هو جزئي فيلزم عدم علم الجزئي بما هو جزئي واللازم باطل لما تقرر في المقدمة الخامسة فالملزوم مثله وتفصيله انه لا يخلو اما ان يحصل علم الجزئي بما هو جزئي او لا لا سبيل الى الثاني لما سيأتي فتعين الاول وح فلا يخلو اما ان يكون علمه بحصول حقيقته النوعية وماهيته الكلية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول شبحه او بحصول امر مباين له لا علاقة له معه او بحصول ذلك الجزئي المعلوم المتشخص بالتشخصات الخارجية والاربعة الاول باطلة فتعين الخامس اما بطلان الاول فلما عرفت في المقدمة الرابعة من ان علم الشئ يكون على وفقه فعلم الكلي يكون كليا وعلم الجزئي يكون جزئيا اذ الكلي من حيث هو كلي لا يفيد علم الجزئي بما هو جزئي واما بطلان الثاني فلاستلزامه حصول علم زيد بحصول عمرو في الذهن وهو غير معقول على انه خلاف متقرر القوم ايضا واما بطلان الثالث فلما تقرر في المقدمة الثانية ان حصول الاشياء انما هو بانفسها عند الجمهور والقول بالاشباح من الافاحش عندهم والكلام ههنا معهم واما بطلان الرابع فظاهر اذ ما لا علاقة له بشئ كيف يكون كاشفا له وحكاية عنه فتعين الخامس وح متى ان يحصل الجزئي بما هو جزئي فنقول يلزم ح اجتماع المثلين فانا اذا علمنا زيدا مثلا من حيث انه زيد فيحصل في الذهن ذاته المتشخصة بالتشخصات الخارجية ويحصل في الذهن صورة المماثلة له المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا لما تقرر عندهم من ان كل شئ

اي السيد قدس سره ١٢ منه

المقدمة الرابعة

١٢٤

المقدمة الخامسة

خله صورة ذهنية فاجتمع فردان من نوع واحد وهما الشخص الخارجي والشخص الذهني في محل واحد وهو النفس في زمان واحد وهو زمان
ادراك الجزئي وهل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم استحالته هذا تقرير النقض المذكور وعليك بتطبيق كلام الفاضل المحشي عليه ولعلك تفطنت
مما ذكرنا ان بناء هذا النقض على القضايا المسلمة عندهم والمقدمات المحققة في زعمهم لا على التحقيقات الحقيقية وستطلع على اجوبته فانتظر
وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه مما اضطربت فيه آراء الاعلام فالاجمال ههنا مخل بالمرام قوله مقارنا بالعوارض الخارجية الخ هذا
مما لم يذهب اليه احد من الحكماء فان مذهبهم انه لابد من تجريد ما تاما كان او ناقصا عند علم الشيء الخارجي ولا يمكن ان يحصل الشيء الخارجي
من حيث هو خارجي في الذهن وتفصيله على ما يفهم من الشفاء والاشارات ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة باحدى الحواس الخمس اولا والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها عند الحاسة وهو الاحساس فانه لم يقع بصر الناظر
على شيء لم يحس بحاسة البصر وما لم يصل الهواء المتموج الحامل لكيفية الصوت الى الصماخ لم يدرك بواسطة السماع وهكذا او لا يتوقف وهو التخييل
كزيد الذي ابصرته فغاب عنك فتخيلته فالخيال يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة اشد تبرية فياخذها من المادة بحيث لا يحتاج في وجودها
فيها الى وجود مادتها فان المادة اذا غابت او بطلت فالصورة تكون ثابتة في الخيال والفرق بين الحس والخيال ان الحس يجرد
الصورة عن المادة تجريدا ناقصا والخيال يجردها تجريدا زائدا على هذا القدر بحيث لا يحتاج في ادراكه الى بقاء المادة الا انه
لا يجردها بالكلية واما غير المحسوسات باحدى الحواس كالمعاني القائمة بالمحسوسات فانما يدركها الوهم وهو يجردها ازيد من تجريد الخيال
لانه يدرك المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة معينة فهذا النوع اقرب ببساطة من النوعين الاولين
الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة لانه ياخذها جزئية وبالقياس الى المادة وفوق هذا النوع نوع آخر وهو التعقل فان القوة
العاقلة تدرك اشياء غير الجزئيات المادية كليات كانت او جزئيات مجردة وياخذ صورها فيها مجردا عن المادة تجريدا تاما اما ما هو
مجرد عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي او عارض لها فينزعه عنها وعن لواحقها نزعا تاما وتاخذه
اخذا مجردا فظهر من هذا البيان الفرق بين الحاكم الحسي والحاكم الخيالي والحاكم الوهمي والحاكم العقلي وعلم انه لا يحصل شيء خارجي مادي مع
لواحقه المادية الخارجية من غير تجريد في الذهن لا في الحواس ولا في النفس لكنه لا يضر ههنا فان كلام الناقض المحقق مبني على طريق الالزام
على القوم بان دلائلهم تدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن وان لم يكن هذا مذهبا لهم قوله قاصرا الخ وذلك لان الكلي من حيث
هو كلي لا يفيد الا العلم من حيث الاشتراك بين كثيرين وعلم الجزئي بما هو جزئي عبارة عن ان ينكشف نفس حقيقة الجزئي من حيث هو كذلك
متميزة عن غيرها وذلك لا يحصل بالكلي قوله ادعيتم باستحالته الاولى حذف الباء لما في المغرب[1] في ترتيب المعرب للامام ابي الفتح
ناصر الدين[2] المطرزي اذا ادعى زيد على عمرو مالا فزيد المدعي وعمرو المدعى عليه والمال المدعى وقولهم المدعى به لغو قوله لاجتماع الشخص الخ
والخارجي هذا اذا علم جزئي واحد كزيد مثلا فانه يحصل بنفسه في الذهن وهناك شخص آخر ذهني ايضا فيلزم اجتماع المثلين الشخص الخارجي
والذهني لكونهما فردين لنوع واحد قوله او الشخصين الخارجيين الخ هذا عند علم الشخصين الخارجيين فانه اذا علم زيدا وعمرا مثلا
يلزم ان يحصلا بانفسهما من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية في الذهن فيلزم اجتماعهما في محل واحد وهما فردان لنوع واحد لا يقال
لزوم اجتماع المثلين المستحيل على هذا التقدير محل خدشة لعدم اتحاد الزمان فان زمان حصول زيد في الذهن لابد ان يكون غير زمان
حصول عمرو لعدم امكان التفات النفس في آن واحد الى شيئين كما تقرر في موضعه لانا نقول هذا اذا اعتبر زمان ابتداء حصولهما

[1] الاول بالغين المعجمة والثاني بالعين المهملة وهو اسم الكتاب الآخر للمطرزي قبل المغرب ثم لخص هذا منه وما ... للعلامة السيوطي من ان المعرب بالمهملة شرح منه للمغرب بالمعجمة فظاهر ... منه مد ظله

[2] ذكر صاحب رد المحتار انه من تلامذة الزمخشري وهو خطأ منه فان ولادة المطرزي كانت في رجب سنة ٥٣٨ ثمان وثلثين بعد خمسمائة وكانت وفاة الزمخشري في تلك السنة كما ذكره ابن خلكان في تاريخه منه مد ظله

او الشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد ١٢ غلام يحيى رح

واما لو اعتبر زمان بقائہما فی الذہن فلا خدشۃ علیہ للزوم اجتماع المثلین المستحیل سیطا شبہۃ **قولہ** وہو النفس فیہ خدشۃ ستطلع علیہ ا

قولہ ولا یصغی آہ دفع لما یقال القوم انکروا علم الجزئی بما ہو جزئی فلا یلزم علیہم اجتماع المثلین وحاصل الدفع انہم وان انکروا ذلک لکن

یلزمہم القول بہ بعین ما استدلوا بہ علی حصول الاشیاء بانفسہا **قولہ** باحکام ایجابیۃ صادقۃ قیدہا بہما اذ لو کانت سلبیۃ لا تستدعی

وجود الاشیاء وکذا اذا کانت کاذبۃ **قولہ** وذلک ای الحکم بالاحکام الصادقۃ الایجابیۃ **قولہ** الا بعد وجود الاشیاء ای التی جعلت

موضوعات لہا وہذا مبنی علی اختیار القول بالفرعیۃ بحسب الثبوت **اقول** قد عرفت ما فی ہذا المذہب فکان الاولی للفاضل

المحشی ان یختار الاستلزام ویقول اذ ثبوت الشئ للشئ یستلزم الخ **قولہ** واذ لیس فی الخارج کما ہو المفروض

قولہ فیکون فی الذہن فثبت حصول الاشیاء بانفسہا لان حصول الشبح فی الذہن لیس عین وجود المحکوم علیہ الخارجی والمطلوب ہذا لا ذاک

قولہ وہذا الدلیل لو تم آہ فیہ اشارۃ الی عدم تمامیتہ بان مناطہ علی ان المباین کالشبح مثلا لا یمکن ان یکشف مباینا آخر کذی الشبح ولا یکون

الحکم علی احدہما متعدیا الی الآخر ولم یقم بعد برہان قوی علی ہذا الامتناع بل قد ثبت خلافہ فی مبحث علم الواجب **قولہ** بانا نحکم آہ

تقریرہ واضح ولی ہہنا خدشۃ وہی ان الناقض قد غیر الدلیل بادنی تغییر عند جریان خلاصتہ لیثبت منہ ما رامہ والا فالدلیل السابق

لا تجری خلاصتہ ہہنا ولا یثبت منہ علم الجزئی بما ہو جزئی وذلک لانہ لا یخلو اما ان یکون غرض القوم من الدلیل المذکور علی حصول الاشیاء

بانفسہا اثبات ان للاشیاء الموجودۃ فی الخارج وجودا آخر بنفس ذواتہا بان تحصل تلک الاشیاء المعلومۃ بنفسہا مع العوارض

الخارجیۃ والآثار العینیۃ فی الذہن واما ان یکون اثبات ان للاشیاء صورا متحدۃ معہا قائمۃ بالذہن حاکیۃ عنہا کالاشباح المباینۃ

معہا فعلی الاول یدل ذلک الدلیل علی حصول الجزئی بما ہو جزئی ایضا بجریان خلاصتہ فیہ علی ما ذکرہ الناقض المحقق فان حاصل الدلیل

علی ہذا التقدیر ہو انا نحکم علی الاشیاء احکاما ایجابیۃ صادقۃ مع کونہا معدومۃ فی الخارج وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت لہ

ای بنفسہ وشخصہ فلا جرم یکون للاشیاء من حیث ہی ہی وجود آخر فی الذہن ولا یکفی وجود المغایر معہا فی الذہن حقیقۃ کما تقول اصحاب

الاشباح ولا وجود صورہا اذ ثبوت الشئ للشئ انما یستدعی ثبوت نفس المثبت لہ من حیث انہ مثبت لہ ولا یکفی وجود صورتہ او شبحہ

وذلک ما اردناہ وہذا التقریر بعینہ یجری فی علم الجزئی بما ہو جزئی بان یقال انا نحکم علی الجزئیات من حیث ہی جزئیات قبل وجودہا

کزید سیولد فان الحکم بقرب الولادۃ انما ہو علی شخص زید المعدوم دون ماہیتہ الکلیۃ واذ لیس زید من حیث انہ زید فی الخارج فلا بد

ان یکون وجودہ فی الذہن من حیث ہو کذلک فان ثبوت الشئ للشئ یستدعی ثبوت نفس ذلک الشئ ولا یکفی فی ہذا الحکم وجود شبحہ

فان الحکم علی الشئ غیر الحکم علی ما یباینہ ولا وجود صورتہ الذہنیۃ فلا بد من حصولہ فی الذہن من حیث انہ متشخص بالتشخصات الخارجیۃ

فیلزم اجتماع المثلین وہذا ہو مراد الناقض المحقق لکن مرادہم لیس ذلک علی ما یظہر من کلماتہم فانہم صرحوا ان المراد بحصول الاشیاء بانفسہا

حصولہا بماہیاتہا المتشخصۃ بالتشخصات الذہنیۃ لا حصولہا بنفس التشخصات الخارجیۃ وکیف یقولون بہ فانہ یلزم علیہم

ح ما الزمہ علیہم المتکلمون بانہ یلزم حرارۃ النفس وبرودتہا واعوجاجہا واستقامتہا وغیر ذلک من الآثار الخارجیۃ عند

علم النفس بہذہ الاشیاء علی انہ لو حصل الشئ الخارجی من حیث ہو خارجی فی الذہن کالواجب مثلا فاما ان یکون معدوما فی الخارج

او لا لا سبیل الی الاول وہو ظاہر ولا الی الثانی للزوم قیام شئ واحد فی آن واحد فی ظرفین وبالجملۃ تلزم علیہ مفاسد عدیدۃ وشان

ہؤلاء الحکماء ارفع من ان یتفوہوا بمثل ہذا القول فعلم انہ لا یمکن ان یکون مرادہم من الدلیل المذکور اثبات حصول الاشیاء المتشخصۃ من حیث

وہو النفس
ولا یصغی الی
انکار علم الجزئی
بما ہو جزئی
فانہم استدلوا
علی حصول الاشیاء
بانفسہا فی الذہن
بانا نحکم علی الاشیاء
لا وجود لہا فی
الخارج باحکام
ایجابیۃ صادقۃ

انها متشخصة في الذهن بل انما غرضهم من ذلك الدليل اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها في الذهن لا اشباحا المباينة وعلى هذا لا يدل الدليل على اثبات علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصة الدليل فيه كما زعمه الناقض وذلك لانه ح يكون تقرير الدليل المذكور هكذا انا نعلم الاشياء المعدومة في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية صادقة واذ ليست في الخارج فلا بد ان تكون في الذهن ولا يمكن ان تحصل هي بنفسها مع الآثار الخارجية في الذهن للزوم استحالات عديدة فلها نحو آخر من الوجود في الذهن وهو حصول صورها المتحدة معها ذاتا المتغايرة معها اعتبارا فان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ولو بوجه ما وهذا انما يستقيم لو كان حصول الاشياء بصورها فان حصول الاشياء باشباحها المباينة معه غير كاف للحكم على المثبت له فثبت ان حصول الاشياء انما هو بانفسها لا باشباحها وهذا التقرير يجري في علم الجزئي بما هو جزئي ايضا بان يقال انا نحكم على زيد مثلا حالة عدمه واذ ليس في الخارج فلا بد من نحو وجود في الذهن وظاهر ان وجود شبحه لا يكفي للحكم الصادق عليه فلا بد ان تحصل صورته فيه ليكون المثبت له ثبوتا في الجملة وعلى هذا لا يثبت ما رامه الناقض من اثبات علم الجزئي بما هو جزئي والحاصل بان غرضهم من الدليل المورد في بحث حصول الاشياء ليس الا تحصيل صور الاشياء في الذهن ردا على قائلي الاشباح لا تحصيل نفس الاشياء الخارجة في الذهن حتى يثبت علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصته فيه فافهم هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق **قوله** مختصة به قيد الاحكام به لان الحكم على الجزئي باحكام عامة غير مختصة به لا يوجب الا علمه ولو بوجه عام اجمالي لا علمه من حيث هو جزئي **قوله** ووجود المغاير معه حقيقة آه هذه المقدمة هي مناط اثبات علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت ان هذه المقدمة لا اثر لها في تقرير بل ليسلم بل المقدمة المذكورة فيه هو وجود المغاير حقيقة غير كاف وهذا غير واف لغرض الناقض **قوله** والا لكفى آه هذا دليل لعدم كفاية المغاير معه اعتبارا لصدق الموجبة ولم يذكر دليل الاول لظهوره ولا يذهب عليك ما فيه فان عدم كفاية وجود الانسانية في ضمن عمرو مثلا لصدق زيد قائم انما هو لاجل ان عمرا ليس حكاية عن زيد وان كان متحدا معه في الماهية والتشخص الذهني يكون متحدا مع زيد حاكيا له كاشفا عنه فيمكن ان يكون كافيا لصدق زيد قائم فالقياس قياس مع الفارق **قوله** فلا بد من حصوله ووجوده الخ فان قلت كيف يمكن اجتماع التشخص الخارجي والذهني في شيء واحد في زمان واحد قلت لا مضايقة في ذلك الا ترى الى الصورة الخيالية فان لها اعتبارين احدهما انها اخذت من زيد مع تجريد ما عن العوارض الخارجية لا تجريدا تاما وهي بهذا الاعتبار شخص خارجي مكتنف باللواحق الخارجية وثانيهما انها صورة متشخصة حصلت في الذهن وقامت فيه وهي بهذا الاعتبار شخص ذهني وعلم قائم بالذهن وانت تعلم ان اجتماع التشخص الخارجي من غير تجريد ولو ناقصا والتشخص الذهني في شيء واحد مما يحيله العقل السليم والطبع المستقيم والقياس على الصورة الخيالية على تقدير التجريد الناقص فاسد كما لا يخفى **قوله** وليس العلم زائدا على هذا القدر اي ليس علم الجزئي بما هو جزئي زائدا على حصوله من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية وهذا مرتبط بما قبله **قوله** والجواب الخ اعلم ان النقض المذكور من اوله الى آخره مموه لا ورود له اصلا لوجوه الاول ان النقض مبني على حصول الجزئي بما هو جزئي ولم يذهب اليه احد بل لا يمكن ان يذهب اليه عاقل والا يلزم اتصاف الذهن بالآثار الخارجية وما لم تتحقق مادة النقض فالنقض عجيب جدا لا يقال غرض الناقض ان حصول الجزئي بما هو جزئي وان لم يقل به احد من القوم ولكن يلزمهم ذلك باجراء خلاصة الدليل الذي اوردوا على حصول الاشياء بانفسها فتتحقق مادة النقض ويلزم اجتماع المثلين قطعا لانا نقول لزومهم ذلك انما هو بزعم الناقض فانه قد غير الدليل الى ما لم يريدوه فاجرى خلاصته في ما نحن فيه واثبت علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت انه ليس كذلك والوجه الثاني ما اورده الفاضل اللبكني[1] باختيار ان علم الجزئي يكون بحصول حقيقته النوعية

١٢٧

[1] اي المولوي عماد الدين اللبكني رح ١٢ منه مد ظله

واثبات كفاية وتوضيحه ان حصول الاشياء ليس عبارة عن حصول ماهيات الاشياء فحسب حتى يلزم عدم علم الجزئي بحصول الكلي بل عبارة
عن ان تحصل في الذهن الماهية المتشخصة بالتشخصات الذهنية المناسبة للعوارض الخارجية بعد التنزه عن العوارض الخارجية ويكون
ذلك الشخص الذهني حاكيا عن الشخص الخارجي لا ان الشخص الخارجي من حيث هو خارجي يحصل في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالاوصاف
العينية ويلزم انعدام المعلوم عن الخارج فقول الناقض الكلي قاصر عن افادة العلم الجزئي ان اراد به انه قاصر عن علم الجزئي وان تشخص بتشخص
ذهني فذلك باطل وان اراد به انه قاصر من حيث هو كذلك فمسلم لكنا لا نقول بحصول الماهية المعراة فحسب بل انما نقول بحصولها
مكتنفة بالعوارض الذهنية المشابهة للعوارض الخارجية والوجه الثالث سلمنا ان علم الجزئي انما يكون بحصول نفسه الخارجي في الذهن لكن
لا يلزم اجتماع المثلين فانه اذا حصل شخص خارجي في الذهن يكفي للانكشاف البتة ولا يحتاج الى ان يحصل فيه شخص آخر ذهني حتى يلزم اجتماع المثلين
وتوضيحه ان حصول الشخص الآخر الذهني اما بان يكتنف الشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بعد حصوله في الذهن بالعوارض الذهنية واما بان
يبقى الشخص الخارجي على حاله ويحصل شخص آخر ذهني ابتداء لا سبيل الى الاول لان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شيء واحد
وايضا لو اجتمعا فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين فان مناط تعدد الاشخاص وتوحدها على تعدد التشخصات وتوحدها وايضا تشخص الشيء
عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض عن جميع ما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا فاذا حصل للشخص
الخارجي بسبب التشخص الخارجي امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم
تحصيل الحاصل لا يقال يجوز ان يكون للشيء تشخصان ذهني وخارجي من غير لزوم عدم افادة التشخص الامتياز وتحصيل الحاصل بان يفيد التشخص
الخارجي الامتياز عما عداه من الاشخاص الخارجية والتشخص الذهني عما عداه من الاشخاص الذهنية فلا يلزم شيء منهما لانا نقول تعدد التشخصات الذهنية
او الخارجية او المختلط منها انما يعقل للطبائع الكلية فيحصل لها الامتياز في ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الامتياز
الآخر كذلك في ضمن شخص آخر ولا يمكن مثله في الشخص المتشخص فان التشخص الواحد يكون مفيدا فيه من غير حاجة الى التشخص الآخر ذهنيا كان
او خارجيا على انا نقول التشخص الخارجي للشخص الخارجي حين وجوده في الخارج اما ان يفيد الامتياز عن جميع ما عداه او عن بعضها على الثاني
يلزم ان لا يكون تشخصا فان التشخص ما لا يحتمل الشركة وهو لا يكون الا بالامتياز عن جميع ما عداه هذا خلف وعلى الاول فلا يخلو اما ان يبقى
كذلك حين حصوله في الذهن ويحتاج الى تشخص آخر ذهني على الاول يصير التشخص الذهني لغوا لا حاجة اليه فلا يكون التشخص تشخصا وعلى الثاني
يلزم انقلاب الماهية فان التشخص الخارجي حين حصوله في الخارج قد افاد الامتياز بحسب ذاته عن جميع ما عداه وقد فرضتم انه يحتاج الى التشخص آخر
حين ما حصل في الذهن وهذا هو الانقلاب المستحيل فقد ظهر انه لا يمكن ان يتشخص ذلك الشخص الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن بتشخص آخر ذهني
ولا سبيل الى الثاني لانه لما حصل الشيء الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن فاي حاجة الى حصول الشخص الآخر لا يقال يجوز ان يكون العلم
حقيقة هو الشخص الآخر الذهني ويكون ذلك مشروطا بوجود الشخص الخارجي فيه لانا نقول كشف الشخص الذهني للشخص الخارجي انما هو لكونه حكاية
عنه ومشابها له ولما حصل الشخص الخارجي بنفسه الذي هو محكي عنه في الذهن فاي حاجة الى تحصيل الحكاية وهذا ظاهر جدا والحاصل انا لو سلمنا
حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن لكنا لا نسلم اجتماع المثلين لانه منوط على وجود شخص آخر ذهني والمناط باطل فكذا المنوط عليه فان قلت ان
لم يلزم اجتماع المثلين في علم الشخص الخارجي الواحد كزيد مثلا فلا مخلص عن لزوم ذلك في علم الاشخاص الخارجية فانا نعلم الجزئيات المتماثلة
في الحقيقة النوعية كزيد وبكر وخالد فتحصل صور هذه الجزئيات في الذهن فيلزم اجتماع المثلين اي الشخصين الخارجيين الذين اشتركا في الحقيقة

والوجه الثالث

النوعية في محل واحد وهو الذهن بل يلزم اجتماع الامثال قلت قد عرفت انه ليس كل اجتماع المثلين مستحيلا انما المستحيل منه ما لا تمايز فيه اصلا وههنا التمايز بين الاشخاص الخارجية الحاصلة في الذهن موجود فان محلهما وان كان واحدا لكن تشخص احدهما غير تشخص الآخر فالتمايز بينهما في الذهن متحقق كما في الخارج هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان لا وحدة في محل الاشخاص الخارجية بل محالها مختلفة فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وذلك لان محل صور الجزئيات المادية انما هو القوى الجسمانية المادية ولما انقسمت تلك القوى بانقسام موضوعاتها فجزئي يحصل في جزء من القوة الجسمانية والجزئي الآخر يحصل في جزء آخر منها فلا اجتماع للجزئيين الخارجيين في محل واحد بل هما في محلين واما الجزئيات المجردة فمحلها ليس الا النفس الا ان النفس لا تدركها من حيث هي جزئيات فلا سبيل الى علم الجزئيات بوجه جزئي كذا افاد بحر العلوم نور الله مرقده اقول لا شك انا نحكم على الجزئيات المجردة من حيث هي جزئيات باحكام صادقة فيجري فيها التقرير المذكور ويلزم حصولها في النفس من حيث انها جزئيات لا محالة فيلزم اجتماع المثلين فيها بالضرورة والحق ان الجواب بتغاير المحل انما يتيسر في الجزئيات المادية واما الجواب عن لزوم المحال في علم الجزئيات المجردة فلا يكفي فيه القول بانه لا سبيل الى علمها من حيث هي كذلك كما اختاره هذا البحر لان الدليل المذكور جار فيها ايضا فيلزم فيها ما يلزم في المادية فالجواب الشامل هو ما ذكرنا سابقا من اثبات التغاير بين الاشخاص الحاصلة في الذهن مادية كانت او مجردة بحسب التشخصات ولعلك تفطنت من ههنا ان قول الفاضل المحشي في ما سبق لاجتماع التشخص الذهني والخارجي او التشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس ليس كما ينبغي والاصوب ان يقول وهو الذهن ليشمل الجزئيات المادية ايضا فانها لا تحصل في النفس على الاصح الوجه الرابع ما ذكره الفاضل المحشي ههنا وتوضيحه انا سلمنا حصول التشخصين الخارجي والذهني في الذهن لكن نقول التمايز بينهما موجود لاكتناف احدهما بالتشخص الخارجي والآخر بالذهني او اكتناف احدهما بتشخص خارجي والآخر بتشخص خارجي آخر فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وهذا كما ان الخطين اللذين يختلفان بالاستقامة والانحناء يحلان في السطح الواحد وكذا السطحان المختلفان يحلان في الجسم الواحد فكما انه ليس هناك اجتماع المثلين كذلك ليس ههنا ويرد عليه امران الامر الاول ان محل السطحين في جسم واحد والخطين الحالين في سطح واحد ليس واحدا بل محل كل منهما على حدة فلا اجتماع هناك في محل واحد بخلاف ما نحن فيه فالقياس قياس مع الفارق ويجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه الفاضل المحشي في ما سيأتي بقوله بناء على ما تقرر في الحكمة الخ وحاصله ان كلامنا في ما هو المتقرر عندهم وقد تقرر عندهم ان محل الخطين هو كل السطح ومحل السطحين هو كل الجسم لا البعض دون البعض والثاني انا سلمنا انه ليس محل الخطين والسطحين واحدا لكنه لا يضر المجيب فان غاية ما لزم منه اندفاع سند منعه وهو لا يفيد الا اذا ثبت التساوي بين السند ونقيض المقدمة الممنوعة كما حققنا ذلك في الهدية المختارية شرح الرسالة العضدية والامر الثاني ما اشار اليه الفاضل المحشي بقوله مشترك وستطلع عليه عن قريب قوله كما بين الخطين آه قال بعض الناظرين اقول هذا التنظير ليس في محله اذ امتياز الخطين الحالين في سطح او السطحين الحالين في جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح والجسم بالحيثيتين المختلفتين فمنشأ اختلاف الحال ههنا هو اختلاف المحل بالجهات بخلاف ما نحن فيه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها انتهى اقول ان اراد ان التنظير ليس من جميع الوجوه فمسلم لكن المحشي لم يدع التنظير التام وان اراد به انتفاء التنظير مطلقا كما يفيده قوله ليس في محله فهو ليس بصحيح فانه يكفي التنظير في اختلاف الحالين مع اتحاد المحل فحسب وان كان وجه الاختلاف مختلفا على ان الخطين الحالين في طرفي سطح واحد والسطحين الحالين في جسم واحد كما انهما مختلفان وممتازان باختلاف محلهما بالوجهين المختلفين كذلك هما ممتازان بحسب التشخص ايضا فالقول بان التنظير

ف اي مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مد ظله

ف هذه هي الخدشة الموعودة ١٢ منه مد ظله

ف انما قال الاصوب ولم يقل الصواب لاحتمال انه اختار قول من قال بحصول الصور كلها في النفس ١٢ مولوي محمد انوار الحق مد ظله

ليس في محله لتيسّر محله قوله لانهما من حيث انهما ممتدان الخ فيه دفع ما يتوهم انه اذا اتحد الخطان والسطحان محلا وليس بينهما تمايز اصلا يلزم اجتماع المثلين قوله مشترك اي كما انه يجري في علم الجزئيات من حيث هي جزئيات لدفع النقض كذلك يجري في العلم الحصولي الذي تعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولي بالصورة الذهنية وحصلت صورة ذهنية لهذه الصورة فهذه الصورة التي هي في مرتبة العلم والصورة التي هي في مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف التشخص فان كل علم حصولي يختلف مع معلومه بالتشخص كصورة زيد مع زيد والحاصل ان مناط النقض بعلم الجزئيات بما هي جزئيات انما هو ما تقرر عندهم من لزوم اجتماع المثلين على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وهذا الجواب للنقض كما يدفع النقض كذلك يرفع اجتماع المثلين على ذلك التقدير ايضا فلا يتجه ايراده ههنا اقول وبهذا التقرير ظهرت سخافة ما قال بعض المناظرين من ان هذا الجواب غير مشترك اذ محصله ان الشخصين سواء كان احدهما ذهنيا والآخر خارجيا او كلاهما خارجيان ممتازان بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المثلين وهذا الجواب غير جار في العلم المتعلق بالصورة الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناك بالتشخص انتهى وجه السخافة ظاهر اذ الكلام كان على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وعلى هذا التقدير يوجد الاختلاف بين الصورة التي هي معلوم وصورتها الحصولية التي هي علمها بالتشخص البتة فيكون الجواب مشتركا لا محالة وكون العلم المتعلق بالصورة الذهنية متحدا معها ذاتا واعتبارا انما هو على تقدير كونه حضوريا كما هو المذهب لا على التقدير المفروض هذا تم ههنا تقرير آخر للجواب المذكور وهو ان يقال ما لا نسلم المماثلة المستحيلة بين الشخص المكتنف بالعوارض الذهنية والشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية لوجود اختلاف استعداد المحل وان كان واحدا بالذات وكذا بين الشخصين الخارجيين فان استعداد النفس بهذا غير استعدادها لذلك كما بين الخطين المتماثلين الحالين في سطح واحد فان بينهما اختلافا بحسب اختلاف استعداد المحل وكذا بين السطحين الحالين في جسم واحد وح فتقرير الاشتراك ان يقال ما الاختلاف بحسب استعداد المحل كما انه موجود في الشخصين كذلك موجود في الصورة الذهنية وعلمها على تقدير كونه حصوليا فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل هناك ايضا واعترض عليه الفاضل[1] الرامفوري بان القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات الذهن في حيز المنع لان الصورة الذهنية التي حصلت في الذهن لا اختلاف بينها اصلا لان كلها مكتنفة بالعوارض ولا اختلاف في هذه العوارض فلا اختلاف في استعداد المحل ولا يخفى على الفطن ان المنع يكاد ان يكون مكابرة والصورة الذهنية على تقدير كون علمها حصوليا لا بد ان تتمايز بحسب العوارض عن علمها كيف لا فان الصورة الذهنية معروضة لعوارض هي اظلال الآثار الخارجية وعلم الصورة معروض لعوارض هي اظلال هذه العوارض فالتمايز بينهما موجود فلا بد ان يختلف استعداد المحل على التقدير المفروض قوله كما اشرنا اليه من ان التمايز بين المتحدين لا يتوقف على اختلاف المحل لا يقال قد ذكر المحشي هذا الامر سابقا صراحة فكيف يصح قوله ههنا اشرنا لانا نقول الاشارة قد تطلق على ما يقابل الصراحة وقد تطلق على ما هو اعم اذا لم تقع مقابلة للصراحة وهو المراد ههنا فاحفظه قوله فافهم اشارة الى المباحث التي قدمنا ذكرها وجعله اشارة الى اعتراض الفاضل الرامفوري المذكور سابقا كما صدر عن بعض العلماء[2] سخيف جدا ما عرفته قال علم حضوري اقول كون علم الصورة الذهنية حضوريا وان كان صحيحا على راي الجمهور بناء على ان الصورة الذهنية صفة انضمامية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها حضوري لكنه لا يصح على راي السيد المحقق القائل بان الصورة العلمية ليست علما انما العلم ما يحصل بعدها ويسماه بالحالة الادراكية وذلك لان صفة النفس الانضمامية على هذا التقدير لا تكون الا الحالة الادراكية فيكون علمها حضوريا البتة واما الصورة العلمية فليست صفة انضمامية

لانهما من حيث انهما ممتدان في جهة محل لاحدهما ومن جهة انهما ممتدان في جهة اوسع محل للآخر مشترك كما اشرنا اليه سابقا ١٢ منه

[1] اي المولوي رستم علي الرامفوري رح ١٢ منه مدظله

[2] اي المولوي تراب علي رح ١٢ منه مدظله

للنفس فلا يكون علمها حضوريا بل حصوليا فما ذكره بقوله لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية الخ لا يصح على مذهبه فافهم **قوله** والا لزم
اجتماع المثلين اي وان لم يكن العلم المتعلق بالصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض من حيث هي كذلك حضوريا بل يكون بحصول الصورة
يلزم اجتماع المثلين بل اجتماع الامثال بما مر من التقرير واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان علم الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية
علم حضوري مع ان التصديق ليس علما متعلقا بهذه الصورة من حيث هي صورة ذهنية بل هو متعلق بنفس صورة النسبة من حيث هي هي
فلا يكون حضوريا بل حصوليا فاندفعت المعارضة المصدرة بقوله لا يقال الخ **قوله** لانتفاء المماثلة آه يعني ان العلم المتعلق بنفس الصورة
مع قطع النظر عن حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية حصولي ولا يلزم فيه اجتماع المثلين لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية
التي هي مرتبة المعلوم وبين صورتها الشخصية الذهنية **اقول** يفهم من كلامهم ان المماثلة عندهم عبارة عن كون الشيئين فردين لنوع
واحد كما صرح به في شرح حكمة العين والمستحيل منها انما هو اجتماعهما في محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة فعلى هذا لا حاجة الى تقييد
المماثلة المنفية بالمستحيلة بل هو مضر اذ يفهم منه انتفاء المماثلة المستحيلة مع وجود المماثلة بناء على ما تقرر عندهم ان النفي الوارد على المقيد يرجع
الى نفي القيد مع انه لا مماثلة ههنا بالكلية بين المعلوم وهو الصورة الكلية وبين علمها وهو الصورة الذهنية الشخصية لانهما ليسا فردين لنوع
واحد بل احدهما ماهية كلية وثانيهما شخص ذهني **قال** على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة الخ اعلم ان السيد المحقق اجاب عن المعارضة المصدرة
بقوله لا يقال بثلثة جوابات اشار الى اثنين منها في هذا القول وذكر الثالث صريحا تقرير الاول منع كون التصديق علما بان يقال لا نسلم
ان التصديق علم وقسم من العلم حتى يلزم على تقدير تعلقه بالصورة الذهنية كونه علما حضوريا كما ذكره المورد بل التصديق كيفية اذعانية
تحصل عقيب تصورات الاطراف فالعلم ينقسم الى التصور الساذج والتصور الذي معه تصديق لا الى التصور والتصديق فلا يلزم كون التصديق
علما حضوريا وتقرير الثاني سلمنا ان التصديق علم لكن لا نسلم انه متعلق بالنسبة حتى يقال ان وقوع النسبة صورة ذهنية فيكون ادراكها
حضوريا فيلزم كون التصديق حضوريا بل هو متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما اختاره السيد المحقق حيث قال
فيما سياتي والذي لا يتعدى الحق عنه ويشهد به العقل الغير المشوب بالوهم هو ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال
كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي لا يصلح لان يتعلق به التصديق حال كونها كذلك ضرورة
ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي وهذا هو التحقيق الذي افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه يذهب الطبع السليم والفهم المستقيم
الا ترى ان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا ما يحصل لك هو الاذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل
يحصل لك هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي فيها كما يشهد به الوجدان
انتهى وهذا مبني على تحقيقه في القضية انها عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما والنسبة داخلة في مفهومها لا في حقيقتها
والذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان تحقيقه في حقيقة القضية بالقبول حقيق وقد مر تحقيقه واما تحقيقه في متعلق التصديق بان متعلقه لا بد
ان يكون امرا مستقلا فلا يكون نفس النسبة من حيث هي هي لكونها غير مستقلة فقد تبع في ذلك الصدر الشيرازي فانه ايضا ذكر مثل هذا
في حواشي شرح المطالع لكن لم يقم ذلك المتبوع ولا هذا التابع برهانا قويا عليه سوى الاحالة الى البداهة وتقرير الثالث انا سلمنا ان التصديق
علم متعلق بالنسبة لكن لا يلزم منه كونه حضوريا لان العلم الحضوري انما يكون ما يتعلق بالصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية والتصديق
ليس متعلقا بها بل هو متعلق بنفس الصورة الذهنية من حيث هي هي فلا يلزم كونه حضوريا **قوله** فليس من هذا القبيل اي من قبيل المتعلق

الجواب بمنع كونه علما اول الجواب الرتبة وبعد الجواب بمنع تعلقه بالنسبة وبعد الجواب المذكور منع لان الجوابين الاولين على سبيل المنع والثالث على سبيل الحل ١٢ منه

قوله اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

بنفس الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الحيثية قوله بل حالة اذعانية هذا هو مذهب السيد المحقق تبعا للمحقق الطوسي وغيره قوله كما سياتي يشير الى قول المحقق

فيما بعد يبدو في اول النظر وبادي الراي ان التصديق هو الكيفية الادراكية وما يقتضيه النظر الدقيق ويلوح مما افاده اهل التحقيق هو ان الكيفية الاذعانية

الكيفية الادراكية اليس انا اذا سمعنا قضية ادركناها بتمام اجزائها ثم اقيم البرهان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر بل يعترينا بالادراك السابق حالة اخرى تسمى الاذعان

والقبول ولا يلزم ان يكون لشئ واحد صورتان في الذهن ولا يخفى على من يرجع الى وجدانه ان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان صفة ليس كذلك بل يحصل

منه بعد الانكشاف كيفية اخرى للنفس وبذلك يصح تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور معه التصديق كما وقع عن كثير من المحققين انتهى

ولا يخفى على المتوقد ما في هذا الكلام فان دعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من عدم حصول ادراك آخر بعد اقامة البرهان على القضية ممنوع

بل الحق انه يحصل بعد ايراد البرهان نوع آخر من الادراك وهو المسمى بالاذعان ولزوم ان يكون لشئ واحد وهو القضية صورتان اي ادراكان

في الذهن ملتزم ولا بعد فيه فان الحاصل قبل اقامة البرهان انما هو الادراك التصوري والحاصل بعدها نحو آخر من الادراك وهو الادراك التصديقي

نعم لو كان الحاصل قبلها هو الحاصل بعدها لكان سخيفا البتة والقول بان الاذعان صفة لا يحصل بها الانكشاف ادعاء محض وتصحيح

تقسيم العلم الى التصور والتصور الذي معه التصديق كما وقع في الشفاء والاشارات لا ينحصر طريقه في القول بزيادة التصديق على العلم بل

له تاويل آخر ذكرته في التعليق العجيب وفي المقام تفصيل يابى عنه المقام لغرابته قوله وزال الاشتباه الناشي الخ الحاصل انهم يطلقون

التصديق على الحكم على راي الحكماء ويطلقون الجزء الاخير للقضية ايضا عليه فيقع الاشتباه بين التصديق وبين جزء القضية الاخير ويظن انهما واحد

ولما ظهر بالتحقيق السابق ان بين التصديق ومتعلقه فرقا من حيث ان متعلقه نفس النسبة من حيث هي هي بدون الاكتناف بالعوارض والتصديق صورة

ذهنية مكتنفة بالعوارض وعلم زال هذا الاشتباه فظهر ان النسبة التامة الخبرية المسماة بالحكم من حيث هي هي معلوم وجزء اخير للقضية ومن حيث اكتنافها

بالعوارض الذهنية علم وتصديق فالفرق الاعتباري بينهما موجود وايضا هم يطلقون القضية على المفهوم العقلي المركب من تصور الموضوع والمحمول والنسبة ويطلقون التصديق

ايضا عليه على راي الامام فيقع الاشتباه بين القضية وبين التصديق على رايه ويظن انهما واحد فبالتحقيق السابق ظهر الفرق بينهما

وعلم ان المفهوم العقلي المركب من حيث هو هو قضية ومعلوم ومن حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية تصديق وعلم قوله على طور الاوائل

الفرق بين مذهب الامام وبين مذهب الاوائل هو ان الاوائل قائلون بان التصديق عبارة عن نفس الحكم والاذعان المطلق بالنسبة

فهو بسيط وكل واحد من تصورات الموضوع والمحمول والنسبة شرط خارج والامام قائل بان التصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلثة

والحكم فهو مركب وكل واحد من التصورات الثلثة جزء منه ثم الحكم والاذعان هل هو ادراك او فعل فمذهب الاوائل الى الاول ولهذا

جعلوا التصديق مع كونه عين الحكم عندهم قسما للعلم واما الامام فالنقل عنه مضطرب فمنهم من قال انه عنده ايضا ادراك فيكون التصديق

عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة والذي نسب اليه المحققون هو انه فعل عنده فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الثلثة

والحكم وآورد عليه السيد المحقق في ما سياتي بان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق

وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئا غير العلم وما تساب الى التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصلت جميع

اجزاء الشيء بالبداهة يحصل ذلك الشيء بالبداهة فيلزم ان يكون التصديقات ايضا كلها بديهيات مع انه لا يقول بذلك انتهى

وهذا انما يرد لو كان الحكم عنده ادراكا ويكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات الاربعة كما يدل عليه بعض عبارات حواشي شرح

الشمسية الشريفية واما اذا كان الحكم فعلا عنده كما نسبه اليه المحققون فلا ورود له فانه لا يكون ح جميع اجزاء التصديق عنده بديهيا

بل حالة اذعانية
تحصيل غير
الكشاف الصورة
الذهنية
بالعوارض
الذهنية كما
سياتي قوله
وبعد تحصيل
الفرق وزال
الاشتباه
الناشي
١٢

اسمه محمد بن ... نصير الدين الطوسي رح ١٢ منه مد ظله

غاية الامر ان يكون التصورات الثلثة بديهية ولا يلزم منه كون التصديق ايضا بديهيا على انا سلمنا انه ليس جزء من اجزاء التصديق غير التصور لكن لا يلزم من كون كل واحد واحد من اجزاء الشئ بديهيا كون المجموع من حيث هو مجموع بديهيا كما لا يخفى على الفطن نعم يرد على الامام ايراد قوي على تقدير كون الحكم فعلا وهو ان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا فيلزم عليه ان لا يكون التصديق قسما من العلم لا يقال لعله يلتزمه لانا نقول يخالفه قوله في كتابه المعالم العلم اما تصور او تصديق وان اشتهيت زيادة التفصيل في هذا المقام فارجع الى التعليق العجيب فاني ذكرت فيه الايرادات الواردة على مذهب الامام ورجحت قول الحكماء ومما ينبغي ان يعلم ان القول بتركب التصديق المنسوب الى الامام عند جمهور الانام هو المصرح في كلامه في الملخص حيث قال ان لنا تصورا واذا حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا وفرق ما بينهما كما في البسيط والمركب انتهى وكلامه في المحصل وقع هكذا اذا ادركنا حقيقة فاما ان نعتبر من حيث هي هي من غير ان نحكم عليها بالنفي او بالاثبات وهو التصور او نحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق انتهى فضمير هو في قوله وهو التصديق يحتمل ان يرجع الى الحكم المفهوم من قوله نحكم عليها فيوافق كلامه كلام الاوائل والظاهر انه يرجع الى الادراك المفهوم من قوله ادركنا وبناء عليه قيل ان الامام صرح في المحصل بالتركيب لكن لا يخفى انه على هذا التقدير ايضا ليس نصا في التركيب بل يجوز ان يحمل على ادراك مقيد بالحكم او على مجموع تصور المحكوم عليه والحكم وعبارته في المعالم وقعت هكذا العلم اما تصور او تصديق فالتصور هو ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفي او اثبات والتصديق هو ان يحكم عليها بالنفي والاثبات انتهى وهذا الظاهر يوافق مذهب الاوائل وعبارته في خاتمة كتابه الاربعين هكذا العلم اما التصديق واما التصورات اما ان يقال انها باسرها مكتسبة وهو باطل لانه يفضي الى الدور والتسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذي اقول به واما ان يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذي يدل على ما اخترته هو ان التصور الذي يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به اصلا يلزم طلب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان تصوره حاضرا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه والمقصود تكميل الناقص وايضا فهذه الحجة قائمة بعينها في التصديقات فوجب ان لا يكون شئ منها مكتسبا وذلك باطل قطعا فالجواب عن الاول ان الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه مشعور غير الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه غير مشعور به لامتناع اجتماع النقيضين وح يلزم ارجاع التقسيم الى ذينك الوجهين والجواب عن الثاني انه لا شك ان التصور من حيث هو تصور غير التصديق من حيث هو تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع والمحمول وتصور الايجاب والسلب ولا يجوز في العقل حصول التصديق بدون هذه المفهومات والتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور واما التصور فهو شئ واحد ويستحيل ان يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه وظهر الفرق انتهت وهذا الكلام كما تراه يدل على ان التصديق حالة اذعانية تحصل عقيب التصورات الثلثة فعليك بدفع الاضطراب الواقع بين كلماته **قوله** على المفهوم العقلي المركب القضية عبارة عن قول يحتمل الصدق والكذب فان كان القول لفظيا فالقضية ملفوظة وان كان القول عقليا فالقضية معقولة والاولى دالة على الثانية **قوله** لتغاير الاطلاقين متعلق بقوله زلل **قال** قد ذلك لما عرفت الخ اعلم اولا ان الوجود والكون والحصول الفاظ مترادفة معناها واحد فالحاصل هو الموجود فما يكون موجودا في الخارج يكون حاصلا فيه وما يكون موجودا في الذهن يكون حاصلا فيه ولا شئ يطلق عليه الحاصل دون الموجود والوجود والتشخص متساوقان فالموجود في الخارج لا يكون الا متشخصا فيه والموجود في الذهن لا يكون الا متشخصا فيه ولا يمكن ان تكون مرتبة الوجود معراة عن الاكتناف بالعوارض فكذلك مرتبة الحصول فرتبة

الحصول الذهني ليست الا مرتبة العلم المكتنف بالعوارض الذهنية لا مرتبة المعلوم بالذات اي الماهية من حيث هي هي وثانيا ان الفرق بين الجزء الاخير
للقضية وبين التصديق على راي الحكماء على ما هو ان التصديق عبارة عن النسبة المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي مرتبة العلم والحصول والجزء الاخير نفس
النسبة من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع على راسهم وان المفهومات الثلثة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق على راي الامام والقضية
انما هي نفس هذه المفهومات من حيث هي هي فيزول الاشتباه الواقع من اطلاق القضية والتصديق على المفهومات الثلثة على راي الامام ايضا فالتصديق انما هو متعلق
العلم والحصول والقضية ليست كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان السيد المحقق اورد على عبارة السيد الشريف الواقعة في حواشي شرح الشمسية للقطبي ثلث ايرادات
الاول بقوله وذلك لما عرفت آه والثاني بقوله مع انه آه والثالث بقوله ثم في كلامه شيء آخر آه حاصل الاول انك قد عرفت ان هذه
المفهومات الثلثة من حيث هي حاصلة في الذهن اي في مرتبة العلم علم وتصديق والقضية انما هي مرتبة نفس المفهومات من حيث هي هي
فقول السيد فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ليس بسديد فان هذه المفهومات من حيث هي حاصلة ليست
بقضية بل علم بها لا يقال هذا التقرير يقتضي ان لا يصح كلام السيد الشريف اصلا فكيف قال ليس بسديد بل كان عليه ان يقول ليس بصحيح
لانا نقول بما مر من ان مرتبة الحصول هي بعينها مرتبة العلم وان كان ذهب اليه المحققون لكن بعضهم خالفوهم وذهبوا الى الفرق بين مرتبة الحصول
وبين مرتبة القيام بان مرتبة الحصول هي مرتبة المعلوم اي الشيء من حيث هو هو وهي المرتبة المتقدمة على العلم وقد يعبر عنها بمرتبة الطبيعة
من حيث هي هي مع عزل النظر عن القيام بالذهن و مرتبة الاكتناف بالعوارض مرتبة العلم والوجود الذهني فيجوز ان يكون السيد السند ايضا
قائلا بهذا الفرق فيصح ح ما قاله من ان المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي في مرتبة المعلوم قضية ولا يخالف كلامه ما حققه
السيد المحقق من الفرق فلهذا قال ليس بسديد ولم يقل ليس بصحيح ويمكن ان يقال انما قال ليس بسديد تادبا مع السيد راس الاذكياء
وحاصل الثاني ان الضمير في قول السيد والعلم بها يسمى تصديقا لا يخلو اما ان يرجع الى المفهومات المحيثة بحيثية الحصول في الذهن

١٣٩

او الى نفس المفهومات من حيث هي هي وكلاهما باطلان اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم بهذه المفهومات
المحيثة بحيثية الحصول الذهني تصديق وهذا خلاف الواقع لانك قد عرفت ان المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني علم وتصديق وقد تقرر
ان علم العلم يكون حضوريا فعلم هذه المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني يكون حضوريا لا تصديقا واما الثاني فلانه ح يكون المعنى العلم
بهذه المفهومات من حيث هي هي يسمى تصديقا فيكون التصديق عبارة عن المفهومات المحيثة بحيثية الحصول الذهني لما عرفت ان
الحصول الذهني عبارة عن مرتبة العلم وقد فسر السيد قبل هذا القول القضية بالمفهومات الحاصلة في الذهن من حيث انها حاصلة فيه
فيلزم على تفسيره اتحاد التصديق والقضية فيلزم الفرار على ما عنه الفرار وحاصل الثالث انه يلزم رجوع الضمير الى ما ليس مذكورا قبله
فان المراد من قوله فهذه المفهومات لا بد ان يكون امرا عقليا مركبا والمراد من الضمير انما هو المفهومات المتعددة فيلزم ارجاع الضمير الى
ما ليس مذكورا قبله وتوضيحه ان ههنا اربع احتمالات ذكر السيد المحقق واحدا منها وترك ذكر الثلثة اعتمادا على الفطن فالاول ان يكون
المراد من قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية المفهومات المتعددة من حيث هي هي متعددة من دون ان تعرض
لها هيئة وحدانية بها تكون امرا واحدا عقليا ويكون الضمير في قوله والعلم بها ايضا راجعا اليها والثاني ان يكون المراد من قوله فهذه
المفهومات الامر العقلي المركب من هذه المفهومات بعروض الهيئة الاجتماعية ويكون الضمير ايضا راجعا اليه والثالث ان يكون المراد من
المفهومات المفهومات المتعددة ويكون الضمير راجعا الى الامر العقلي المركب والرابع بالعكس وكل من هذه الاحتمالات الاربعة باطل اما الاول فلانه

يلزم على هذا التقدير ان تكون القضية عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهذا مع كونه حقا لا المقول المسيد قدس سره ان القضية المعقولة هي المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم ليس بصحيح في نفس الامر ايضا لان القضية حقيقة واحدة محصلة تكليفية لا عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة فان الكثرة المحضة تنافي الوحدة بل هي عبارة عن المفهومات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية واما الثاني فلانه على هذا التقدير وان كان يصح قوله فهذه مفهومات الخ لكن لا يصح ارجاع ضمير قوله والعلم بها المسمى تصديقا الى ذلك الامر العقلي المركب لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة فلا يصح قوله والعلم بها المسمى تصديقا على راي الامام مع انه بصدد بيان رايه واما الثالث فلعدم صحة كل من القولين الاول والثاني واما الرابع وهو الذي ذكره السيد المحقق فلعدم ذكر مرجع الضمير لان المراد من المفهومات يكون الامر العقلي المركب منها لا المفهومات الكثيرة والضمير يرجع الى المفهومات الكثيرة فاحفظ هذا **قال** اللهم الا ان يقال الخ جواب عن الايراد الاولين من جانب السيد قدس سره حاصله ان الحيثية الواقعة في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة قضية ليست تقييدية حتى يلزم كون المفهومات المحيثة بحيثية الحصول قضية مع انه ليس كذلك ويلزم عدم الفرق بين التصديق وبين القضية بل هي تعليلية علة لتسمية المفهومات قضية فالمعنى المفهومات من حيث هي هي قضية وانما سميت بها لكونها حاصلة في الذهن لان القضية من المعقولات الثانية فكون المفهومات قضية انما يكون لاجل حصولها في الذهن وضمير قوله والعلم بها راجع الى المفهومات من حيث هي هي ايضا فلا يلزم شيء كما لا يخفى في كلام السيد المحقق شيء وهو ان هذا التقرير للجواب قوي المتن فما وجه تزييفه بقوله اللهم الا ان يقال فوجهه بعض الاعلام[1] في حواشيه بان العلم بداهة ان الحصول في الذهن ليس علة لكونها قضية ورده سراج المحققين[2] ابي واستاذي نور الله مرقده بان كونها قضية انما هو من حيث الحصول في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض للشيء من حيث الحصول في الذهن ولو تنزلنا فمن قال ان الحصول الذهني ليس علة لكونها قضية لا كلام لنا فيه انما الكلام في ان الحصول الذهني علة لتسميتها بالمعقولة وهذا مما لا ريب فيه انتهى وقال الفاضل الخيرابادي[3] لا ادري وجه تمريض هذا التوجيه انتهى **واقول** وجه التزييف ان الحيثيات المذكورة في مبحث العلم الكثر ما تقييدية فالظاهر ان هذه الحيثية ايضا تقييدية وحملها على التعليلية صرف عن الظاهر فقول بعض الناظرين لا وجه للتمريض اصلا انتهى حياد عن غفلة نعم يبقى امر آخر وهو انه لا وجه للتمريضين احدهما بقوله اللهم وثانيهما بقوله الا ان يقال فافهم فان المقام مما يعرف وينكر **قوله** هذا على تقدير الخ ايراد على قول السيد المحقق لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب بانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لجواز ان يكون ذو الشبح مركبا والشبح بسيطا واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها كما هو مختار جماعة من المحققين فلا يصح لان سبيل حصول الاشياء بانفسها ان تحصل ماهية الشيء المعلوم الخارجي في الذهن وتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة مع العوارض الاصلية فيكون علما له وصورة علمية ولما انكشاف والعلم والمعلوم على هذا التقدير متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وظاهر ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات فلا جرم يكون علم الشيء الخارجي مثله ان بسيطا فبسيط وان مركبا فمركب فعلم ذلك الامر العقلي المركب من المفهومات الثلثة المسمى بالقضية لا بد ان يكون امرا واحدا مركبا ايضا لا بسيطا كما زعمه السيد المحقق وح يندفع الايراد عن كلام السيد السند ويستقيم كلامه على مذهب الامام فانه عنده مركب من العلوم المتعددة **قوله** صحيح لا غبار عليه لان الشبح وذا الشبح متغايران بالذات فلا يلزم من كون احدهما مركبا كون الآخر ايضا كذلك بخلاف الصورة العلمية فانها متحدة مع معلومه الخارجي في الماهية متغايرة في التشخص فيلزم من تركيب احدهما تركيب الآخر

[1] اي مولانا محمد مبين رح ١٢ منه مد ظله

[2] اي مولانا الحافظ محمد عبد العلي نور الله مرقده منه مد ظله

[3] اي المولوي فضل امام الخيرآبادي رح ١٢ منه مد ظله

هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فمحل نظر وجه ١٢ غلام يحيى

بالعرض وقد عرفت انه هو الذي رام اليه الفاضل المحشي بقوله في المنهية لفقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشبح بسيطا وذو الشبح
مركبا انتهت وتبين ههنا انه لا اندفاع لما يورد عليه من ان فقدان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير ممنوع فان العلم والمعلوم كما انهما متحدان
على تقدير حصول الاشياء بانفسها كذلك هما متحدان على تقدير حصول الاشياء باشباحها ايضا فان المعلوم بالذات في هذه القاعدة ليس
الا نفس الشيء مع قطع النظر عن اكتنافه بالعوارض الذهنية والخارجية والقيام بالذهن وهو المعلوم بالذات وهذا كما يوجد على تقدير حصول
الاشياء بانفسها كذلك يوجد على تقدير حصول الاشياء باشباحها فان الشبح القائم بالذهن الذي هو علم متحد مع نفس ذلك الشبح مع قطع
النظر عن حيثية القيام الذي هو المعلوم بالذات وليست هذه القاعدة مبنية على مذهب حصول الاشياء بانفسها كما يظهر من كلام الفاضل
السنديلي[1] في شرح السلم حتى يصح الحكم بفقد الاتحاد بين العلم والمعلوم على تقدير حصول الاشياء باشباحها من الفاضل المحشي ههنا ووجه الدفع
ان المراد من المعلوم في المنهية ليس المعلوم بالذات فان اتحاد العلم معه موجود على هذا التقدير ايضا بل المراد به المعلوم الخارجي ولا ريب في ان اتحاد
العلم معه مخصوص بمذهب حصول الاشياء بانفسها فان غلبك جند الوهم موسوسا ان المتبادر من المعلوم المعلوم بالذات فكيف يراد منه
المعلوم بالعرض فانظر الى ما نذكر في الشبح وان اردت زيادة التوضيح على ما ذكرنا فاستمع انا اذا علمنا الشيء الخارجي كزيد مثلا تحقق
ههنا ثلثة امور الاول الشيء الذي له وجود في الخارج واكتناف بالعوارض الخارجية والآثار الاصلية كاللون والشكل والمقدار وغير ذلك
وهو مورد الحس وموقعه ويسمى معلوما بالعرض والثاني الشيء من حيث هو هو مع عزل النظر عن العوارض وهذا الشيء بهذا الاعتبار لا يوجد
الا في اللحاظ فقط وهو المعلوم بالذات والثالث الشيء من حيث انه اكتنف بالعوارض الذهنية وقام بالذهن وهو الصورة العلمية والعلم
والمراد في قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات انما هو المعلوم بالذات كما لا يخفى على من راجع كلماتهم فيعم الاتحاد تقديري حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها غاية الامر ان المعلوم بالذات على التقدير الاول هو نفس ماهية الشيء الخارجي من حيث هي هي وعلى
التقدير الثاني نفس الشبح القائم بالذهن من حيث هو هو واما المعلوم بالعرض اي الشيء الخارجي فيتحد المعلوم معه بالذات على التقدير الاول فقط
دون الثاني وهو ظاهر فالمراد في المنهية من المعلوم هو المعلوم بالعرض فيكون معناه لفقدان الاتحاد بين العلم الذي هو الشبح والمعلوم بالعرض
الذي هو ذو الشبح فيجوز ان يكون احدهما مركبا والآخر بسيطا هذا وبعض الناظرين لما لم يتعمق في هذا المقام قال معترضا على الفاضل المحشي
ان اراد من قوله لفقدان الاتحاد نفس الشبح من حيث هو هو فممنوع آه وقوله فيجوز عن ارادة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز
كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا وان اراد به ذا الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز آه فيرد عليه ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح
وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات اذ لو كان المراد به المعلوم
بمعنى الصورة لكان له ان يقول لا يختلف باختلاف الوجود على ان سياق كلام الشارح وسباقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى
الشيء من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح ايضا انتهى ملخصه وانت تعلم ما في هذا
الكلام من السخافة فان ذكر الشق الاول ههنا لغو صرف اذ المراد بالمعلوم هو ذو الصورة جزما وكون الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء
من حيث هو هو ممنوع ودلالة سياق كلام السيد المحقق وسباقه عليه غير ظاهرة ودلالة قوله لا تختلف باختلاف الاعتبارات ايضا
غير بينة وانما لم يقل باختلاف الوجود ليظهر علة عدم الاختلاف فان قوله اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات مشتمل
على دليل عدم الاختلاف ايضا وهو انه لما كان بينهما اختلاف اعتباري فكيف تختلف ذاته فكان كدعوى الشيء ببرهانه ولا يخفى

[1] اى الفاضل احمد على السنديلي ١٢ منه مد ظله

١٣٦

فافهم واستقم **قوله** لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب آه محصله انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لما كان المعلوم مركبا وهو الامر
العقلي المركب من المفهومات الثلثة كان علمه ايضا مركبا فكيف يصح قول السيد المحقق ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد
غير مركب **قوله** اذ ذاتيات الشئ لا تختلف باختلاف الاعتبارات وذلك لان اختلاف الذاتيات اما ان يكون مع بقاء الذات بعينها
او مع انقلابها على الاول يلزم الافتراق بين الذات والذاتيات وهو يجوز تخلل الجعل بينها وبينها لو بطلانه لظهر من ان يخفي وعلى الثاني
يلزم تبعية الذات للوجود وسخافته لا تخفى **قوله** والتوجيه آه الموجه معاصر استاذ المحشي القاضي احمد علي السنديلي حيث قال في حاشية
قوله فان العلم المتعلق آه لما عرفت ان العلم من مقولة الكيف والانقسام ينافيه فلا يتيه بهم ان المفهوم العقلي مركب فعلمه ايضا كذلك لاتحاد العلم
والمعلوم لانه سفسطة كيف واتحادهما لا يفضي الى تركيبهما اما قرع سمعك ان مرتبة لا بشرط شئ ومرتبة بشرط شئ
متحدتان مع ان احدهما بسيطة والاخرى مركبة انتهى وحاصله انه قد تقرر في مداركهم ان العلم من مقولة الكيف وعرفوا الكيف بما
لا يقتضي القسمة ولا النسبة فبين الانقسام والكيف منافاة فما يكون منقسما كالخط والسطح لا يكون كيفا وما يكون كيفا كالحرارة والبرودة
لا يكون منقسما ولما لم يقبل العلم الانقسام لا يكون مركبا فالعلم المتعلق بالامر العقلي المركب يكون امرا واحدا بسيطا لا محالة **قوله** مع انه مافيه
اشارة الى ما وقع من الموجه من الاشتباه فان المنفي في تعريف الكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالثلث والربع لا الانقسام
الى اجزاء الماهية كيف فان المندرج تحت مقولة الكيف مندرج تحت جنس وفصل البتة ومن ههنا يندفع ايراد آخر وهو ان العلم من مقولة
الكيف فكيف يصح انقسامه الى التصور والتصديق اذ الانقسام ينافي الكيف وجه الاندفاع ظاهر **قوله** ينافيه قول المحشي آه لان مفاد
هذا القول جواز كون العلم مركبا بل كونه مذهبا للامام فكيف يصح توجيه كلامه ههنا بعدم جواز تركيب العلم **قوله** والقول آه قال في المنهية
اشارة الى المنع على قوله واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه وسند المنع قوله الا ترى آه حاصله انه لم لا يجوز ان يكون
حال حصول الاشياء بانفسها كحال مرتبة لا بشرط شئ وبشرط شئ انتهت **اقول** هذا انما يستقيم اذا قرر القول السابق على طريق
الدعوى واما لو قرر على طريق المنع كما يظهر من قوله فلا يظهر وجهه فلا يستقيم اذ لم جواز ورود المنع على المنع **قوله** لا يوجب تركيب الآخر
هذا امر الا فاحش فان الاتحاد بين الشيئين يقتضي الاتحاد بين حكمهما لا محالة **قوله** الا ترى آه اعلم ان الانسان ان اخذ مع الكتابة
مثلا فهو مرتبة بشرط شئ وان اخذ مع عدم الكتابة فهو مرتبة بشرط لا شئ وان اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجود الكتابة
وعدمها فهو مرتبة بلا شرط شئ وهذه المراتب الثلث توجد في كل شئ فرض بالنسبة الى شئ آخر وتختلف باختلافها الاحكام فالحيوان
مثلا بشرط شئ اي الناطق نوع اذ الانسان ليس الا الحيوان مع الناطق وبشرط لا شئ اي عدم الناطق جزء وغير محمول على الانسان
والناطق لاعتبار عدم النطق معه وبلا شرط شئ اي من حيث هو هو جنس ومحمول على الانسان والناطق وغيرهما فمرتبة الجزئية ومرتبة
الجنسية متغايرتان بالاعتبار ومتحدتان بالذات ولعلك تفطنت من ههنا ان ما اشتهر على افواههم من ان الجنس جزء للماهيات
ماتحته وكذا الفصل لا يخلو عن تسامح لان الجنس من حيث هو جنس وكذا الفصل من حيث هو فصل لا يكون جزءا بل هو جزء في مرتبة اخرى
فان الجزء لا يكون محمولا على الكل كالسقف ولا يحمل على البيت والجنس والفصل يحملان على النوع فلا يكونان جزئين له الا اذا اعتبرا
بشرط لا شئ وح فلا يكونان جنسا وفصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الموجه من اقحام قوله اما قرع سمعك آه اثبات كون احد
المتحدين بسيطا والآخر مركبا بمثال واضح وهو مرتبة لا بشرط شئ ومرتبة بشرط شئ فانهما متحدان بحسب المصداق مع ان احدهما

لمحه غلام يحيى

وهو لا بشرط شيء بسيط لعدم اعتبار شيء آخر معه وبشرط شيء مركب لاعتبار الشيء الآخر معه فعلم ان تركيب احد المتحدين لا يوجب تركيب الآخر قوله لا محصل له عندي لما عرفت آه يعني انك قد عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات اذ لا يمكن تصور انفكاك الجزء عن الكل مع بقاء الكل فكيف يصح قوله بعدم استلزام تركيب احد المتحدين تركيب الآخر فعلم العقلي المركب يكون امر اعتبار مركبا لا محالة قوله كما تمسك آه الغرض منه انشاء التعارض بين كلمات ذلك الموجه فانه صرح في مواضع من تصانيفه ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وتمسك به في مواضع عديدة فكيف يقول ههنا بجواز الاختلاف قوله واما مرتبة البشرط شيء ولا بشرط شيء الخ دفع لما اثبت به مدعاه وتوضيحه انه ان اراد ان هاتين المرتبتين متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع كالحيوان مثلا بمعنى ان الامر الواحد يصلح لانتزاعهما عنه باختلاف الاعتبارات فان العقل اذا لاحظ الحيوان بالابهام وانتزع منه معنى مبهما فهو مرتبة بلا شرط شيء واذا لاحظه مبهما ثم محصلا مع شيء آخر فهو مرتبة بشرط شيء فمسلم ولكن ليس تركيب احدهما وبساطة الاخرى بحسب المنشأ اذ لا تعدد فيه وان اراد انهما بحسب مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهو ممنوع لظهور اختلافهما في المفهوم الانتزاعي قوله وان كان بسيطا ومركبا فان الحيوان يعبر عنه في مرتبة بشرط شيء بالحيوان الناطق وهو مركب وفي مرتبة بلا شرط شيء بمجرد الحيوان قوله فليسا متحدين محصله ان غرض الموجه ههنا اثبات ان تركيب احد المتحدين لا يستلزم تركيب الآخر وهو لا يثبت مما ذكره من السند فان هاتين المرتبتين كلتيهما بسيطتان باعتبار المنشأ لاتحاد منشئهما وباعتبار مفهوميهما العنواني وان كان احدهما مركبا والآخر بسيطا فليسا بمتحدين بهذا الاعتبار بل بين مفهوميهما تغاير ذاتي قوله من ههنا اي ومن اجل كون مرتبة بشرط شيء ومرتبة لا بشرط شيء انتزاعيين قوله انما هي باعتبار لحاظ العقل آه اعلم اولا ان الاجزاء على نوعين حقيقية وهي ما تدخل في ذات الشيء ويتركب ذاته منها كالدار يتركب من الجدار وغيره وكالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ويقال لها التركيبية ايضا وتحليلية وهي ما لا تدخل في ذات الشيء بل تنتزع عنه بعد تحليله ويقال لها الانتزاعية ايضا ثم الحقيقية تتنوع على نوعين خارجية وهي التي يمتنع حمل بعضها على البعض وعلى الكل كاجزاء الدار وكالهيولى والصورة الجسمية للجسم وذهنية وهي التي ليست كذلك كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع فالجنس والفصل جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان لكنهما ذهنيان حيث يجوز حمل احدهما على الآخر وعلى الكل هذا هو المشهور بين الجمهور وذهبت شرذمة قليلة الى ان الكليات انتزاعية فيكون الجنس والفصل على هذا التقدير ايضا منتزعين من النوع فيكونان جزئين تحليليين وثانيا ان الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل لها اعتبارات ثلثة على ما بينا احدها ان تؤخذ بشرط شيء فهي عين النوع وثانيها ان تؤخذ بلا شرط شيء وهي مرتبة الجنسية والفصلية والجزئية الذهنية وثالثها ان تؤخذ بشرط لا شيء وفي هذه المرتبة يمتنع حمل بعضها على البعض والكل ولذا يقال لها في تلك المرتبة الاجزاء الخارجية لكنها غير الخارجية التي تقدمت ويقال للجنس المادة وللفصل الصورة فالجنس والفصل اذا اخذا بشرط شيء فهما عين الحقيقة النوعية واذا اخذا بلا شرط شيء فهما جزآن ذهنيان يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما جنسا والآخر فصلا واذا اخذا بشرط لا شيء فهما جزآن خارجيان لا يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما مادة والآخر صورة ايا ما كان فهما جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان انتزاعيان وثالثا ان عبارات القوم قد اضطربت في جزئية الجنس والفصل ففي بعضها انهما جزآن حقيقة وفي بعضها انهما جزآن على سبيل التسامح لا على سبيل الحقيقة ولا اضطراب في الحقيقة فانهم كلما اطلقوا انهما جزآن حقيقة فمرادهم من ذلك الجزئية الذهنية ولا شك في انهما جزآن ذهنيان حقيقة في مرتبة الجنسية والفصلية وهي مرتبة بلا شرط شيء كلما اطلقوا انهما جزآن على سبيل التسامح اراد وابه الجزئية الخارجية التي لا يحمل

۲۷۳

بعضها على البعض فيها ولا ريب في ان الجنس والفصل من حيث هما ليسا بجزئين خارجيين الا على سبيل المجاز والتسامح فان مرتبة الجزئية الخارجية غير مرتبة الجنسية والفصلية

هذا كله مستفاد من كلام القوم في مواضع شتى اذا عرفت هذا فنقول عندي لعبارة المحشي ههنا محملان الاول ان يراد بالجزئية المضافة

الى الجنس والفصل مطلقها ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان جزئيتهما ذهنية لا خارجية بان يكون المعنى ومن اجل كون مرتبة بشرط

شئ وبلا شرط شئ انتزاعيين يتسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل من حيث هما انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فهما جزآن

ذهنيان لا خارجيان لما عرفت ان مرتبة بلا شرط شئ التي هي مرتبة الجنسية والفصلية انتزاعية فلا تكون جزئيتهما في هذه المرتبة

الا ذهنية يحمل احدهما على الآخر لا خارجية وثانيهما ان يكون المراد بالجزئية ههنا الخارجية ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان مرتبة

الجنسية والفصلية غير مرتبة الجزئية ويكون المعنى ومن اجل كون هاتين المرتبتين انتزاعيتين يتسمعهم يقولون ان جزئية الجنس

والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل اذا لاحظه بشرط لا شئ فانه لما ثبت انتزاعية هاتين المرتبتين مما سبق ثبت انتزاعية

مرتبة بشرط لا شئ ايضا وهي مرتبة الجزئية الخارجية فثبت ان جزئيتهما اي الخارجية انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله هذا كله على

تقدير ان يشار بهنا الى انتزاعية هاتين المرتبتين ويمكن ان يشار به الى ما ذكره بقوله واذا لاحظه بهما ثم محصلا الخ هذا ما خطر بالبال

في الحال والله اعلم بحقيقة الحال وبعض الناظرين لما لم يتعمق قال في معنى قوله انما هي باعتبار اللحاظ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل

ويصير احدهما عين الآخر فتحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس وبعينها الفصل فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة

للنوع بل انما جزئيتهما له بتعمل العقل واختراعه اذ لا يتقوم بهما حقيقة بل هما مفهومان انتزاعيان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية

المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في كل جملة منه خدشة اما اولا ففي قوله يصير احدهما

عين الآخر فانه ان اراد به اتحاد وجودهما فهو باطل اذ وحدة الوجود مع تعداد الموجود باطل وان اراد به اتحاد الذات فهو من الافحش

ولا نضيع الوقت بذكر بطلانه فان كتب الفن مشحونة بذكره وبداهة العقل جازمة به وان اراد به معنى آخر فليبينه حتى يتكلم فيه

واما ثانيا ففي قوله فتحصل حقيقة واحدة فانه صريح في ان الجنس والفصل جزآن تركيبيان حقيقيان وهو مناف لما صرح به بعده

واما ثالثا ففي قوله وتلك الحقيقة بعينها آه لما عرفت آنفا والصواب ان يقال تلك الحقيقة يصدق عليها الجنس والفصل واما رابعا

ففي قوله فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة فانك قد عرفت مما مهدنا لك سابقا انهما جزآن حقيقة غاية الامر انهما جزآن ذهنيان

لا انهما جزآن بمجرد تعمل العقل واختراعه واما خامسا ففي قوله اذ لا يتقوم بهما حقيقة الم يعلم انه ان لم تتقوم حقيقة النوع بالجنس والفصل

فباي شئ تتقوم وان اختار بساطته فمع كونه مطالبا باثباته يلزم عليه مخالفة المحققين ويلزم عليه كثير من المفاسد منها فقدان الدلالة

التضمنية وكتب ارباب الفن مصرحة بها واما سادسا ففي قوله بل مفهومان انتزاعيان فان كون الجنس والفصل انتزاعيين مما ذهب اليه

قليل من الناس والمحققون على خلافه على انه يخالف قوله بتعمل العقل واختراعه فكم من فرق بين الانتزاع والاختراع فافهم ولا تعجل

قوله وما ظهر لي اي في توجيه قول السيد المحقق العلم المتعلق بذلك الامر العقلي علم واحد غير مركب **قوله** هو ان مقصود المحشي الخ مما ينبغي

ان يعلم اولا ان الكثرة على اربعة انحاء الاول الكثرة مع الهيئة الوحدانية دخولا بان يعتبر مجموع الوحدات والهيئة الاجتماعية والثاني

الكثرة مع الهيئة الاجتماعية عروضا بان يعتبر الوحدات فقط لكن لا من حيث هي هي فحسب بل من حيث كونها معروضة لها بان يكون

الحيثية في اللحاظ فقط والثالث الوحدات الكثيرة المحضة من دون اعتبار دخول الهيئة او عروضها والرابع كل وحدة وحدة على حدة

١٣٩

وما ظهر لي في هذا المقام بعون الملك العلام هو ان مقصود المحشي ان المسمى بالقضية في قول السيد المفهومات ... الكلام ... معتبر فيه الوصف عروض الوحدات من حيث انها كثيرة
غلام يحيى

والفرق بين الثالث والرابع ان الوحدات فى الثالث كثرة محضة ليست فيها الهيئة الا انها تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون
كل وحدة مع وحدة اخرى وفى الرابع لما اعتبر كل وحدة وحدة على حدة فلا صلاحية ايضا لعروضها وثانيا ان العلم المركب يكون على
نحوين احدهما ان يحصل كل جزء جزء على حدة من اجزائه ثم يعتبر فيها الوحدة الاجتماعية وثانيهما ان يحصل شئ واحد من حيث هو شئ واحد
دفعة وان كان فى نفسه ذا اجزاء ويعينك على فهم هذا حال الاجمال قبل التفصيل فانه نظير للثانى والاجمال بعد التفصيل فانه نظير الاول
وقد يطلق المركب على النحو الاول فحسب وثالثا ان اختلاف العلم بحسب اختلاف المعلوم فعلم الصورة الاولى والصورة الثانية للكثرة
يكون من النحو الاول اذ الحاصل ح فى الذهن واحد من حيث هو واحد وان كان فى نفسه ذا اجزاء وعلم الصورة الثالثة بعد اعتبار
الوحدة يكون من النحو الثانى وعلم الصورة الرابعة خارج عن كليهما بل يتعدد العلوم هناك تعددا صرفا بدون الاجتماع ورابعا ان العلم
عند الامام مركب بالنحو الثانى لا بالنحو الاول اذا انتقش على صفحة خاطرك ما ذكرنا فنقول حاصل توجيه المحشى ههنا انه ليس المراد من قول
السيد المحقق واحد غير مركب انتفاء التركيب مطلقا حتى يرد عليه ان علم المركب يكون مركبا لا محالة على تقدير حصول الاشياء بانفسها
فكيف يصح انكاره بل المراد منه انتفاء احد نحوى التركيب الذى هو المذهب للامام وتوضيحه ان فى القضية كثرة البتة ولا يمكن ان
تكون كثرة محضة من دون عروض الهيئة ولا دخولها ولا ان تكون كثرة بمعنى كل وحدة وحدة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة
واقعية ليست اختراعية محضة وفرضية صرفة فلو كانت عبارة عن الكثرة المحضة من دون عروض الهيئة ودخولها او عن كل وحدة
وحدة لفاتت وحدتها وتحصلها واللازم باطل فالملزوم مثله فلا بد ان تكون الكثرة الواقعة فى القضية باحد النحوين الاولين فيكون القضية
عبارة عن مفهوم الموضوع والمحمول والنسبة من حيث عروض النسبة او عن مجموع المفاهيم الثلثة والهيئة الاجتماعية وقد عرفت ان العلم
المتعلق بهذا النحو من الكثرة يكون واحدا عند الحصول لا اعتبار الوحدة فى معلومه وان كان ذا اجزاء فى الواقع اى لا يكون علوما متعددة
عند الحصول فتعتبر بعد ذلك الوحدة وهذا معنى قول السيد المحقق واحد غير مركب فلا يكون تصديقا عند الامام فظهر ان ضمير قوله والعلم بها
لا يمكن ان يرجع الى الامر العقلى المركب المعتبر فيه الهيئة دخولا او عروضا فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها
تصديقا عند الامام فيلزم ارجاع الضمير الى ما لم يذكر بعد هذا التقرير كلام السيد المحقق لبيان الاختلال فى كلام السيد السند **قوله** ضرورة
ان القضية حقيقة محصلة اورد عليه بعض الناظرين بان هذا الكلام عجيب اذ لا ريب فى ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة
اجزاء على اختلاف المذهبين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعضها حتى تكون القضية مركبة تركيبا خارجيا حقيقيا
ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من مقولات متباينة ومن المستحيل اتحادها فلا تكون القضية مركبا تركيبا ذهنيا فاذن هى
حقيقة اعتبارية انتهى **اقول** الحقيقة المحصلة قد تطلق على الحقيقة الواقعية الموجودة من غير اعتبار المعتبر كحقيقة الانسان وغيره من الحقائق
الواقعية ويقابلها الاعتبارية وهى ما يكون وجودها باعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وقد تطلق على الاعم من ذلك وتفسر بما يعرض له هيئة
وحدانية واقعية كانت او اعتبارية ويقابلها الكثرة المحضة بدون الهيئة الاجتماعية ومراد الفاضل المحشى ههنا هو المعنى الثانى
فان القضية لا شك فى انها ليست كثرة محضة بل لها حقيقة محصلة واحدة وان كانت وحدتها اعتبارية وهذا القدر يكفى فى هذا
المقام **قوله** كالاعداد فانها عبارة عن الوحدات او الآحاد على اختلاف المذهبين مع الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا وليست
عبارة عن الوحدات او الآحاد المحضة كما زعمه المحقق الدوانى[1] فى شرح العقائد العضدية فيكون لها ايضا حقيقة محصلة وقال بعض الناظرين

متعلق بالمنفى ١٢ منه مدظله

١٤٠

ضرورة ان القضية حقيقة محصلة ... كالاعداد ... عبارة عن ...

[1] اى مولانا جلال الدين الدوانى ١٢ منه مدظله

قياس القضية على العدد فاسد اذ الاعداد ليست مركبة من المقولات المتباينة بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن
ان تكون لها حقيقة محصلة اصلا انتهى اقول قد عرفت ما هو المراد من الحقيقة المحصلة وهي بذلك المعنى متحققة في الاعداد والقضية
كليهما فافهم قوله والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية اي حيثية كونها امرا واحدا عقليا معتبرة فيه الوحدة عروضا او دخولا قوله
اي ليس علوما متعددة فيه اشارة الى انه ليس مراد السيد المحقق نفي التركيب مطلقا حتى يرد انه لا يصح على تقدير حصول الاشياء
بانفسها بل مراده نفي نحو من انحاء التركيب وهو ان تحصل الامور المتعددة اولا كل واحد واحد على حدة ثم يعتبر فيها الهيئة
الاجتماعية فهذا النحو من التركيب ليس بموجود ههنا على تقدير كون القضية امرا عقليا مركبا اذ العلم على حسب المعلوم فالعلوم المعلوم
لما كان واحدا وان كان ذا اجزاء في نفسه كان علمه ايضا كذلك قوله انما هو الشيء الواحد من حيث هو واحد الخ استبعده
بعض الناظرين بانه لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل في الذهن آح
مركبا من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل فلا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امرا واحدا انتهى اقول هذا استبعاد مبني على
الغفلة عن كلمات القوم فانهم صرحوا ان في القضية ثلث مراتب الاولى الاجمال قبل التفصيل والثانية التفصيل والثالثة الاجمال
بعد التفصيل واستوضح ذلك بما اذا وقع بصرك دفعة على الجدار الابيض فانه ينتقش في قلبك الصورة الواحدة لو انحلت لانحلت
الى الصور المتعددة فهذا هو الاجمال قبل التفصيل ثم تفصله الى صورة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتتصور كل واحد على حدة
وتصدقه فهذا هو مرتبة التفصيل ثم تلاحظ هذه الامور بلحاظ وحداني كما تقول هذه القضية كذا وكذا فهذا هو الاجمال بعد التفصيل
والعلم المتعلق بالنحو الاول والثالث واحد اجمالي كمعلومه وان كان ذا اجزاء في نفسه والمتعلق بالثاني يكون متعددا كمعلومه
فههنا القضية لما كانت عبارة عن الامر العقلي المركب المعتبرة فيه الهيئة لا بد ان يكون علمه ايضا كذلك وان كان في نفسه
ذا اجزاء ثلثة او اربعة فاستبعاد هذا النحو من علم القضية مما لا ينبغي ان يصغى اليه لانه وقع بسبب اشتباه المرتبة الثانية بالثالثة
وخلط حكم احديهما بحكم الآخر بالآخر ومن ههنا يظهر سخافة قول ذلك القائل قبيل هذا المقام تحت قول المحشي من حيث انها امر عقلي
بقوله ان المراد به الامر العقلي المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحداني فلا تخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول
بلحاظ آخر والنسبة بينهما ملحوظة بالتبع فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا لما لان تكلم
عليه وبه وان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها امرا واحدا غير مركب انتهى
وذلك لانا نختار الشق الاول وكون كل واحد من الامور الثلثة ملحوظة بلحاظات متعددة لا ينافي تعلق اللحاظ الواحد الاجمالي
بها ان اراد من قوله فليس ههنا لحاظ واحد انه ليس ههنا لحاظ واحد في صورة تعلق لحاظ لحاظ على حدة فمسلم لكنه لا يجدي
نفعا اذ لم يقل به احد وان اراد به انه لا يمكن تعلق اللحاظ الاجمالي بالامور الثلثة فممنوع ومخالف للفطرة السليمة وما الزمه من لزوم
استقلال القضية فملتزم الم يدر ان الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ كما صرح به جمع من المحققين ومنهم السيد المحقق صرح به في حواشي
شرح المواقف وغيره في حواشي على التجريد في لزوم استقلال القضية حين لحاظها بلحاظ واحد اجمالي وقد اقر هذا القائل ايضا في مواضع بتبعية
الاستقلال وعدمه للحاظ مما غفل عنه ههنا قوله وتعدد العلم آه الاولى ان يقول اذ تعدد العلم بايراد اذ التعليلية مقام الواو العاطفة
قوله فلا يكون تصديقا عند الامام قال بعض الناظرين بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان تكون القضية ملحوظة بلحاظ

واحد انتهى اقول بل لا يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت ان القضية امر عقلي مركب ملحوظ بلحاظ وحداني فعليه لا بد ان يكون

امرا واحدا عقليا فلا يكون تصديقا عنده لان التصديق عنده علوم متعددة صرفة او معتبر فيه الوحدة وبه دعوى عدم امكان

تعلق اللحاظ الواحد بالقضية كما صدر عن هذا القائل غير بينة ولا مبرهنة قوله كما هو التحقيق عند المحشي متعلق بالثاني وحاصله

ان التصديق عند الامام عبارة اما عن علوم متعددة كما وقع في بعض عبارات القوم او معتبر فيه الوحدة كما هو التحقيق عند المحققين

ومنهم المحشي وهو المفهوم من قول الامام في الملخص اذ الحكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا قوله كما سيأتي حيث قال في

بحث تفاسير التصديق اعترض على الامام بان تلك الادراكات علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد الذي جعل مقسما

اقول قد سمعت عن ائمة الحكمة ان الوحدة والوجود معنيان متساويان وما من موجود الا وله وحدة فالتصديق وان كان عنده

علوما متعددة لكن لما كان له نحو من الوجود لانه من الكيفيات النفسانية يجب ان يكون له نحو من الوحدة على انهم قد صرحوا ان التصديق

عنده مركب وهو ايضا قد صرح بذلك في الملخص والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع انتهى كلامه وقال هناك ايضا في حاشية الحاشية

ثبوت الوحدة للتصديق بان تعتبر الهيئة الصورية عارضة له لا بان تعتبر داخلة فيه والا لكان مركبا من العلم والمعلوم لان تلك

الهيئة من المعلومات دون العلم لا يقال التصديق على تقدير تركيبه يكون من المركبات الحقيقية التي وحدتها حقيقية دون

الاعتبارية كما يحكم به الضرورة وقد حقق في موضعه ان الهيئة الصورية داخلة في المركبات الحقيقية لانا نقول ما يحكم به الضرورة

هو ان التصديق ليس من الاعتبارات الاختراعية واما كونه من الاعتبارات النفس الامرية فالضرورة لا تابى عنه انتهى قوله فالمراد

اي لما ظهر انه لا يمكن ان يرجع ضمير قوله والعلم بها الى القضية فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير التصديق

المتعلق به متعددا ويكون كلام السيد منطبقا على مذهب الامام بلا كلفة مع انه لا ذكر قبل الضمير للمفهومات المتعددة وما قال

بعض الناظرين انت قد عرفت انه لو كان المراد المفهومات المتعددة المعروضة للهيئة الوحدانية يصير العلم المتعلق بها عند الامام

تصديقا ايضا انتهى قد عرفت سخافته فلا نعيده قوله ومن ههنا اي مما علم من ان القضية عبارة عن امر عقلي مركب معتبر فيه

الوحدة ملحوظ بلحاظ وحداني وعلمها ايضا كذلك والتصديق عند الامام عبارة عن العلوم المتعددة قوله ليس بالعلم والمعلوم وذلك

لان العلم عند الامام متعدد صرف او مع الهيئة وليس معلومه القضية اي الامر العقلي المركب الواحد بل معلومه امور متعددة وعلم القضية

علم واحد مركب وهو ليس تصديقا عنده وقال بعض الناظرين انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلثة معا والاربعة

التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا الى القضية ليس نسبة العلم والمعلوم بناء على ان القضية عبارة عن المفهومات الثلثة او الاربعة

المعتبرة فيها الوحدة والتصديق هو علم المفهومات المتعددة كما هو الظاهر فلا يخفى سخافته مما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان

الامام ليس بقائل بهذا النحو من الفرق بين التصديق والقضية بناء على ان الحكم الذي هو احد اجزاء التصديق فعل من افعال النفس

عنده فالتصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات والحكم فلا يكون الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم فلا يجب نفي ما ذكره

السيد الشريف ان نسبة التصديق على مذهب الامام اعني مجموع الادراكات الثلثة او الاربعة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به او لم يقل

اقول ذكر الاحتمال الثاني ههنا بعيد عن شان المحصلين اذ غرض الفاضل المحشي ليس الا الاول وما ادعى سخافته واحاله الى السابق فقد عرفت سخافته سابقا

فلا نعيد قوله والكلام السابق تاويل او دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان انكار الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم ينافي قول السيد سابقا

وبهذا حصل الفرق بين التصديق والقضية عند الامام فانه صرح في ان المفهومات الثلثة من حيث هي هي قضية ومن حيث الاكتفاء علم وتصديق

وهذا هو الفرق بالعلم والمعلوم وتقرير الدفع ان التحقيق هو ما ذكر ههنا واما الكلام السابق الدال على الفرق بينهما بالعلم والمعلوم فمأول

بان المراد بالقضية هناك المفهومات المتعددة مسامحة فالغرض هناك بيان الفرق بين التصديق وبين المفهومات المتعددة بالعلم

والمعلوم عند الامام لا بين العلم والقضية هذا ويمكن ان يقال ان الكلام السابق مبني على المشهور وهذا الكلام مبني على التحقيق وهذا التوجيه

اولى عندي من الاول اذ ارادة المفهومات المتعددة الصرفة من القضية تكلف صرف وههنا توجيه آخر خطر لي وهو ان يقال معنى

القول السابق اي وبهذا حصل الفرق الخ هو ان بما ذكرنا سابقا حصل الفرق بين القضية اي الامر العقلي المركب الملحوظ باللحاظ الوحداني

وبين التصديق عند من يرى انه علم واحد مركب بان يحصل المجموع اولا سالكا مسلك الامام من القول بالتركيب وان كان قول الامام

مخالفا لقوله فان التصديق عند الامام علوم متعددة وعند هذا السالك علم واحد مركب فان قلت هذا التوجيه يأباه لفظ عند الامام

الدال على ان الفرق بين التصديق والقضية بالنحو المذكور محقق لديه قلت لفظ عند مصروف عن ظاهره على كل حال فانه لو اريد

من التصديق ما هو مذهبه ومن القضية المفهومات المتعددة لا يستقيم الفرق بينهما بالعلم والمعلوم لا يستقيم عنده ايضا لان بناء

الفرق المذكور على اتحاد العلم والمعلوم بالذات كما ظهر لك مما سبق والامام لا يقول به فانه من منكري كون العلم عبارة عن الصورة

المتحدة فيكون معنى كلام السيد المحقق وبهذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى الاتحاد بين العلم

والمعلوم وان لم يكن الامام قائلا بهذا النحو من الفرق ولعلك عرفت ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تمحل فتفكر قوله وتوجيه

ايضا اي تحديد ان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم قوله ما سيأتي من المحشي آه قال في ما سيأتي عند

قول المصنف في تفاسير التصديق وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به والحكم وهو مذهب الامام الخ

التصديق على هذا التفسير مجموع تصورات اجزاء القضية فعلى تقدير تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها

مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم وعبارة الكتاب كما تراها ناظرة الى الاول انتهى قوله حيث لم يقل آه الحيثية

تعليلية للتأييد وحاصله ان السيد المحقق لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية مع كونه اخصر بل قال مجموع تصورات

اجزاء القضية فعلم ان القضية ليست معلوما للتصديق على مذهبه والا لما كان للعدول فائدة معتدة بها وقال بعض الناظرين

يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لئلا يوهم كون التصديق امرا بسيطا مع ان الامام قائل بكونه مركبا انتهى اقول

ايهام ادراك القضية لكون التصديق امرا بسيطا ممنوع كما لا يخفى قوله مما نقل آه قال المولوي محمد عظيم الكوفاموي وحاصل ما نقله ان مقصود السيد المحقق من الكلام

قوله في المنهية ثم كلي الكلام شئ آخر آه هو الاعتراض على السيد الشريف بانه يلزم على تحرير السيد عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم بناء على

ان القضية هو الامر العقلي المركب كما صرح به السيد في الضمير في قوله والعلم بها راجع الى المفهومات المتعددة مع ان المقرر عند الامام خلافه قوله

من تمام هذا الكلام هو الكلام على السيد فيه جناس تام كما في قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة وليس في القرآن

الكريم من هذا الباب غير هذه الآية صرح به العلامة ابن الاثير الجزري في كتابه المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر فاحفظه

قوله والمقرر عند الامام خلافه فانه قائل بالفرق بين القضية والتصديق مثل الفرق بالعلم والمعلوم قوله عجيب بل العجب قد يقال

قد تقرر في مقره ان الكل اذا اضيف الى النكرة يراد به كل فرد فرد واذا اضيف الى المعرفة يراد به جميع اجزاء المدخول عليه فيتفرع

صدق كل زمان ما كول ويكذب كل الزمان ما كول وههنا كل قد دخل على التعجب المعرف فيفيد ان لا عجب فوق هذا العجب وهذا عجيب

فان مراتب التعجب متفاوتة فلا يكاد تصح هذه الدعوى* قول في جوابه ظاهر العبارة وان كان يفيد ما ذكر الا انهم يذكرون مثل

هذه العبارة ولا يريدون به الا القوة فالمراد عجيب غاية العجب ونظيره ما حكى ان الصاحب ابا القاسم اسمعيل بن عباد انشد يوما بحضرة

الاستاذ ابن العميد قصيدة ابي تمام فيها هذا البيت شعر كريم متى امدحه امدحه والورى معي واذا ما لمته لمته وحدي فلما بلغ الى

هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شيئا قال نعم مقابلة المدح باللوم وانما يقابل بالذم او الهجاء فقال الاستاذ غير هذا

اريد فقال الصاحب لا ادري غير ذلك فقال الاستاذ هذا التكرير في امدحه مع الجمع بين الحاء والهاء وهما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال

نافر كل التنافر فاثنى عليه الصاحب فقول الاستاذ نافر كل التنافر ليس المراد منه ان التنافر اقوى منه كما يفيده ظاهره ليلزم كذبه بل المراد ان فيه تنافرا قويا

كاملا فعلم ان مثل هذه العبارة مستعملة في كلامهم للقوة فكذا قول المحشي ههنا عجيب كل العجب سلمنا انه ليس المراد به القوة بل ما يستفاد

منه بحسب الظاهر لكنا نقول هذا الحكم ادعائي لا حقيقي حتى يلزم عليه كونه خلاف الواقع ولا مناقشة في الادعاء سلمنا ان هذا

الحكم حقيقي لا ادعائي فنقول غرض المحشي ان قول هذا الظان عجيب كل العجب في هذا المقام بالنسبة الى اقوال الآخرين وهذا صحيح

بلا ريب فافهم وكن من الشاكرين قوله والمقصود آه حاصله انه ليس مقصود السيد المحقق ما ظنه هذا الظان كيف وقد صرح

في المنهية بان معلوم التصديق عند الامام المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة القضية عبارة عن المفهومات من حيث

كونها امرا عقليا مركبا فليست القضية معلوما للتصديق في زعم السيد المحقق ايضا ويؤيده ما ذكره بعد من ان التصديق

هو مجموع تصورات اجزاء القضية عند الامام حيث لم يقل ادراك القضية فهو ينادي باعلى نداء على ان الفرق بين القضية

والتصديق ليس بالعلم والمعلوم في زعم المحشي فما نسبه اليه هذا الظان افتراء صريح عليه بل مقصوده من قوله ثم لا يخفى في كلامه

شئ آخر آه انما هو نفس بيان الاختلال في كلام السيد الشريف بان الظاهر ارجاع ضمير والعلم بها الى الامر العقلي المركب ويلزم

ح عدم المطابقة على مذهب الامام وانما ينطبق لو ارجع الى المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهي بهذه الحيثية

غير مذكورة في ما قبل وقال بعض الناظرين قد عرفت انه لا اختلال في عبارة السيد انما الاختلال في زعم الشارح والمحشي انتهى

اقول قد عرفت عرفانا تاما وجود الاختلال التام في عبارة السيد لو لم يرتكب صنع الاستخدام وعدم الاختلال ليس الا في زعم هذا

القائل وما سبب ذلك الا الاختلال فتذكر واخرج من ربقة الجهل المركب وقد ظهرت سخافة قول هذا القائل ايضا لا حاجة لاصلاح

كلام السيد الى ارتكاب صنعة الاستخدام انتهى قوله والقول بانه القائل المولوي محمد اعلم وحاصله ان السيد اراد بالمظهر وهو قوله فهذه

المفهومات المفهومات من حيث الوحدة لتكون امرا عقليا واحدا وبالضمير في قوله والعلم بها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال

في كلامه اصلا لقوله من قبيل صنعة الاستخدام وهو في اصطلاح علماء البديع عبارة عن ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره العائد اليه

الآخر او يراد باحد ضميريه احدهما ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر وفي كليهما يجوز ان يكون المعنيان حقيقيين او مجازيين وان يكونا مختلفين قوله

وهي من المحسنات المعنوية تحسين الكلام بعد رعاية البلاغة ضربان معنوي يرجع الى التحسين المعنوي اولا وبالذات وان كان بعضها قد يفيد

تحسين اللفظ ايضا كالاستخدام والمطابقة والمشاكلة ولفظي راجع الى التحسين اللفظي وهو المقصود بالذات منه كالتجنيس ونحوه وارباب

علم البديع انما يجعلون من هذين النوعين من التحسين وتحقيقه في موضعه قوله اليس تحسيني حاصله ان صنعة الاستخدام ليس على الاطلاق بل انما تعتبر

والمقصود انما هو نفس تبيين الاختلال [illegible]

على فهم المراد وبدون قيام القرينة لا يحصل بها حسن بل تكون مخلة بالفهم وفي عبارة السيد السند ما قرينة تدل على ذلك وفيه ما اخذه للفاضل اللبكني[1] بان ارتكاب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا على شهرة ان القضية واحد اعتباري مركب من تلك المعلومات الثلثة ولا بد لتعلق الادراكات المتعددة من كون المتعلق امرا متعددا ولعله الى هذا اشار الفاضل المحشي بقوله ليس بجيد **قوله** ولهذا اي لعدم قرينة في كلام السيد تدل على ذلك **قوله** الى امر خارج وهو ما قال في حاشية الحاشية لان المراد بالمفهومات الخ **قال** فان قلت الخ الغرض منه منع قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة بان المراد بحصول الصورة في تفسيرهم العلم بحصول صورة الشئ في العقل الصورة الحاصلة تسامحا وهي اي الصورة الحاصلة اعم من ان تكون غير المعلوم ولو غيرية بالاعتبار كما في العلم الحصولي او عينه كما في العلم الحضوري فعلم ان العلم الحضوري ايضا قسم من الصورة الحاصلة فبطل قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة **قال** تسامح ذكر المحقق الدواني[2] في حواشي التهذيب ثلثة وجوه للتسامح في هذا التعريف الاول ان العلم هو نفس الصورة الحاصلة لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والعقل فتعريف العلم به تسامح واضح ولا يخفى عليك ما فيه فان العلم وان صرح جماعة من المحققين انه من مقولة الكيف لكنه ليس كذلك كما اوضحنا لك سابقا من ان كونه كيفا حقيقة انما يصح على القول بحصول الاشياء باشباحها واما على القول بحصولها بانفسها كما هو المختار عندهم فكلا بل العلم متحد مع معلومه فان جوهرا فجوهر وان كيفا فكيف وان اضافة فاضافة وقد مر ماله وما عليه فتذكره على ان هذا المحقق بنفسه صرح في حواشي شرح التجريد ان العلم ليس كيفا حقيقة وعدهم العلم منه تسامح تشبيها للامور الذهنية بالامور العينية فكيف يقول ههنا انه كيف على الاصح اللهم الا ان يكون ذلك القول مبنيا على التحقيق وهذا الكلام تقليد للمشهور فالاوجه ان يطرح حديث كون العلم من مقولة الكيف من البين ويقال في بيان التسامح ان العلم عند المحققين عبارة عن الصورة الحاصلة لا عن حصولها فتفسيره بحصولها لا يخلو عن تسامح الوجه الثاني ان المتبادر من اضافة الصورة الى الشئ كما في هذا التعريف الصورة المطابقة فلا يشتمل هذا التعريف للجهل المركب بخلاف ما اذا قيل الصورة الحاصلة من الشئ فان الصورة الناشية من الشئ قد لا تطابقه ولا يخفى على الفطن ما في هذا الوجه ايضا فان المتبادر من صورة الشئ مطابقتها لما هي صورة له وهذه المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر من لفظ صورة الشئ فالاولى ان يبدل التبادر بالايهام ويقال صورة الشئ موهم ان الصورة لا بد ان تكون مطابقة له ولا كذلك الصورة الحاصلة من الشئ فكان اولى منه الوجه الثالث انه يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فانه لا تحصل صورتها في العقل اي النفس المجردة على الاصح بل انما تحصل في الحواس الباطنة بخلاف ما اذا قيل عند العقل فان عند يستعمل في القرب بين الشيئين سواء كان بالحضور او بحصوله فيه لا يقال المراد بالعقل في التعريف الذهن وهو اسم لمجموع الحواس مع النفس فانه ربما يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج ايضا وح يصدق التعريف على علم الجزئيات المادية ايضا لحصول صورها في الذهن لانا نقول هذا التقرير لا يرفع التسامح وان افاد صحته بالتاويل والمطلوب هذا لا ذاك وتوجيه الثاني والثالث غرض المحقق ههنا يتم بارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة فحسب فلا حاجة الى ترك التسامحين

[1] ای المولی عماد الدین اللبکنی رح ۱۲ منه مدظله

[2] ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲ منه مدظله

الآخرين بل لو قال قد وقع فی کلام کثیر من المحققین ان فی تفسیر التصور بحصول الصورة تسامح والمراد الصورة الحاصلة الخ لکان احصر
واظهر ہذا بحسب الجلی من النظر واما النظر الدقیق فیحکم بانہ لاحاجة الی ذکر ہذا التسامح ایضا ولادخل لہ فی الاعتراض فان الاعتراض یرد
علی کل تقدیر سواء کان التصور بمعنی الصورة الحاصلة او حصول الصورة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من الحصولی والحضوری
کما یفہم من تقریر المعترض کان حصول الصورة ایضا اعم فیتم التقریر بلا ضرورة ان یراد من الحصول الحاصل ویمکن الجواب عن الاول
بان ذکر التسامحین الآخرین وان لم یحتج الیہما لکن ذکرہما استطرادا وتبعا للاول واما الجواب عن الثانی فصعب بحسب الظاہر والذی
یقتضیہ النظر الادق ہو ان ذکر ہذا التسامح اشارة الی دفع توہم عسی ان یتوہم من قول المصنف والعلم الحضوری لایکون بحصول صورة
من ان العلم الحصولی عبارة عن حصول الصورة وہو مخالف للجمہور ومخالف لتصریحات المص ایضا فی تصانیفہ وحاصل الدفع انہم
یعرفون العلم بحصول الصورة ویریدون بہ الصورة الحاصلة تسامحا فمعنی قول المصنف والعلم الحضوری لایکون بحصول الصورة
ان العلم الحضوری لایکون بالصورة الحاصلة فافہم فانہ بالتامل حقیق **قولہ** الظاہر انہ لیس داخلا الخ اعلم ان بعض المحشین قد اورد
علی جواب السید المحقق المصدر بقولہ قلت آہ بان ہذا الجواب لیس علی داب المناظرة لان السائل ناقل کما یشہد بہ قولہ فی مفتتح السوال
قد وقع من کثیر من المحققین آہ والناقل من حیث ہو ناقل لاتتوجہ علیہ الاسولة الثلثة المنع والنقض والمعارضة وظاہر ان قول
المجیب قلت منع لقول المعترض الناقل وہی اعم فیلزم ایراد المنع علی الناقل ولما کان مبنی ہذا الایراد زعم ان قول السید المحقق وہی
اعم داخل تحت النقل ولیس کذلک اراد الفاضل المحشی دفع ہذا التوہم برفع مبناہ وحقق ان قولہ وہی اعم لیس داخلا تحت النقل
فلایکون منعہ مخالفا لداب المناظرة وحاصلہ ان الذی یستفاد من کلامہم ہو ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة تسامحا
لئلا یلزم اندراج مقولة تحت مقولة اخری فان العلم من مقولة الکیف علی الاصح ولو فسر بحصول الصورة وہو من مقولة الاضافة لکونہ
نسبة بین الحاصل وبین ما یحصل فیہ لزم اندراج الکیف تحت الاضافة فلہذا حکموا بالتسامح وقالوا المراد بحصول الصورة الصورة
الحاصلة بان یراد من المصدر معنی اسم الفاعل وتکون الاضافة من قبیل اضافة الصفة الی الموصوف ولم نظیر من کلماتہم انہم عمموا
الصورة الحاصلة وادخلوا فیہا العلم الحضوری ایضا فظہر ان قول المعترض وہی اعم آہ لیس داخلا تحت النقل بل ہو مقدمة علی حدة
اوردہا المعترض من عند نفسہ لتتمیم ایرادہ فیصح جوابہ بمنعہا بلا ریب **قولہ** لما کان العلم الحصولی من مقولة الکیف قد عرفت ما فیہ
والضعف **قولہ** مع کونہ من مقولة الاضافة ہذا وان اشتہر بین الجمہور ومن ثم تراہم یقولون فی العلم ثلثة مذاہب
الاول ان یکون من مقولة الکیف والثانی ان یکون من مقولة الانفعال والثالث ان یکون من مقولة الاضافة لکن النظر
الدقیق یقتضی بطلانہ فان حصول الصورة لیس الا الوجود الذہنی کما صرح بہ السید المحقق فی ما سبق والوجود وغیرہ من الامور العامة
لیست بداخلة تحت مقولة من المقولات عندہم فلا یکون العلم علی تقدیر کونہ عبارة عن حصول الصورة من مقولة الاضافة لایقال
عدم دخول الامور العامة فی مقولة من المقولات یستلزم عدم انحصار الاشیاء فی المقولات العشر المصرح فی کلامہم لانا نقول حصر
الاشیاء فی المقولات العشر انما ہی بالنظر الی الحقائق المتاصلة ای لایکون اعتباریا محضا ولا بسائط ذہنیة بل یکون لہا
جنس وفصل فی الذہن وان کان امرا انتزاعیا کالاضافیات واما ما یکون بسائط ذہنیة کالفصول والامور العامة ومنہا الوجود
وما یکون اعتباریا محضا کالمجموع من الجواہر والاعراض فلیست داخلة تحتہا ولا ینتقض الحصر بہا وبالجملة حصول الصورة

قولہ وہی اعم آہ الظاہر انہ لیس داخلا تحت النقل لان الظاہر من تتبع کلماتہم وتفحص تقریراتہم ہو انہ لما کان العلم [illegible]

ليس من مقولة الاضافة فلا يكون وجها للحكم بالتسامح ولو قال لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع عدم دخوله
في مقولة من المقولات حكموا بالتسامح لكان اولى قوله كما في شرح المواقف اقول لما تفطن المحشي بما يرد على التقرير المذكور لحكم
التسامح على ما نبهناك عليه ختمه بختم النقل لئلا يتوجه عليه شئ فان الناقل لا يتوجه عليه شئ من الاسولة قوله ولم يظهر انهم عمموها
ايضا قال بعض الناظرين فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث يشمل الحضوري ايضا انتهى اقول
لا بد من تصحيح النقل ولعله لم تحصل له المراجعة الى اسفارهم فان الذي يظهر من المراجعة اليها هو انهم لم يعمموا الصورة الحاصلة اصلا
بل ارادوا اولا الصورة الحاضرة من الصورة الحاصلة ثم عمموها انظر الى صنيع المحقق الدواني في حواشي التهذيب حيث عرف اولا
العلم بالصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ثم قال والمراد به مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك ثم عممه بقوله سواء كانت تلك
الصورة غير الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي او عينها وهو في العلم الحضوري وبالجملة لم يعمم احد منهم الصورة الحاصلة بل الصورة
الحاضرة والسر فيه ان الحصول قد يطلق مرادفا للحضور والوجود الاعم الشامل للحضور بنفسه وبصورته وقد يطلق على ما يختص بالحصولي
فحيث عرفوا العلم بحصول الصورة ارادوا به المعنى الثاني وهو المراد في قول المصنف ههنا والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة
وحيث عمموا التعريف المذكور ارادوا به المعنى الاول الشامل للحصولي والحضوري قوله كيف اي كيف يمكنهم تعميم الصورة الحاصلة بادخال
العلم الحضوري فيها قوله وانما الداعي آه الاظهر ان يقول انما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت
ما ليس من مقولة من المقولات قوله فلو عمموا آه حاصله انهم انما حكموا بالتسامح في تعريف العلم بحصول الصورة لئلا يلزم اندراج ما هو
من مقولة الكيف اي العلم تحت مقولة الاضافة بحسب هذا التفسير فلو عمموا الصورة الحاصلة للحضوري ايضا لزم الفرار على ما عنه
الفرار قوله عاد المحذور المذكور اقول لا يخفى ما فيه فان اللازم فيما سبق لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة
اخرى واللازم ههنا اندراج ما ليس من جنس مقولة من المقولات تحت ما هو من مقولة الكيف فلا يلزم عود المحذور المذكور بل يلزم
المحذور الآخر ابتداء اللهم الا ان يقال ليس المراد بالمذكور شخص المذكور بل جنسه وهو لزوم اندراج امر تحت مباينه وهذا القدر من المحذور
مشترك في الموضعين قوله بل حاله كحال المعلوم آه محصله ان العلم الحضوري ليس داخلا تحت مقولة معينة كيف وهو متحد مع المعلوم
ذاتا واعتبارا كما مر تحقيقه فيكون حاله كحال المعلوم فان كان المعلوم جوهرا كالنفس الناطقة كان علمه ايضا وهو عينه جوهرا
وان كان عرضا كان علمه ايضا وهو عينه عرضا ولا كذلك العلم الحصولي فانه مندرج تحت مقولة معينة وهي الكيف على الاصح
قال في المنهية قيل ان الصورة ايضا كذلك لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان غيره
فالصورة ايضا غيره فالصورة ليست مطلقا كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهت وقد مر منا ما يتعلق بهذا المقام فتذكر
قوله بل هو اي قوله وهي اعم قوله واذا وعيت هذا اي حفظت وفهمت ان قوله وهي اعم ليس بداخل تحت النقل قوله
ان حاصل الجواب آه هذا حاصل للجواب على تقدير عدم دخول الجملة المذكورة تحت النقل بالمتنع عليها واما ما قال بعض الناظرين
هذا حاصل للجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اعم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون داخلا تحته انتهى فزلة من القلم فانه
مع عدم صحته في نفسه ينافيه الفاء الداخلة على اعلم وكذا اقول ذلك البعض الحاصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة
من الحصولي والحضوري وان صدر عن بعض المحققين لكن لا يجب اتباعه لكونه باطلا انتهى قوله لان المفهوم منها آه منشأ الفهم

لعله اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

نقطة منه يحصل حينئذ تكون تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشيء اولى من تعريفه بحصول صورة الشيء بلا نقطة من

قوله بالذات كما في التصديقات **قوله** او بالاعتبار كما في التصورات **قوله** فليعم العلم الحضوري فان في الحكاية لابد من المغايرة بين الحكاية

وما هي حكاية عنه ولو اعتبارا وفي الحضوري التغاير مفقود مطلقا **قوله** لانه وان اتحد الخ دفع توهم عسى ان يتوهم ان التغاير الاعتباري

موجود في الحضوري ايضا فان النفس مثلا من حيث ان فيها قوة عاقلة عالم ومن حيث ان فيها قوة معقولة معلوم ومن حيث ان فيه قوة

الكشف علم وهذا كتغاير المعالج والمستعلج فلو عمم الحصولي الحضوري ايضا لم يلزم محذور اصلا وجه الدفع ان هذا التغاير ليس تغايرا حقيقة وبحسب

المصداق انما هو تغاير بحسب العنوان بعد الصدق فلا ينفع اذ لابد في الحكاية من التغاير حقيقة **قوله** فما وهم المتوهم المولوي محمد عظيم قال في المنهية

اي ما فاكان قوله وهي اعم تتمة اورد ما المعترض فما وهم فاسد انتهت **قوله** والناقل لا يتوجه عليه الخ الاولى ان يقول والناقل من حيث انه

ناقل الخ وتوضيح المرام ان المنع عندهم عبارة عن طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل والنقض عبارة عن ابطال الدليل متمسكا بشاهد

اما التخلف او لزوم المحال والمعارضة عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المدعي الدليل فلابد لهذه الثلثة من الدعوى والدليل

والناقل اذا نقل شيئا كان يقول قال ابو حنيفة النية ليست بشرط في الوضوء فلا يخلو اما ان يصير مدعيا بما نقله اولا فان صار مدعيا بالمنقول

فقد صار غاصبا المنصب المدعي لان منصبه لم يكن الا تصحيح النقل فقط فاذا اراد الاستدلال عليه صار غاصبا لمنصب المستدل والغاصب

ترد عليه الاسولة الثلثة فيرد على مثل هذا الناقل كل واحد من هذه الثلثة لكن لا من حيث انه ناقل بل من حيث انه مدع وعلى الثاني لا يتوجه

عليه شيء من الاسولة فان تعريفاتها تنبئ عن وجود الدعوى والدليل وهما مفقودان في الناقل من حيث هو ناقل فان اردت زيادة توضيح لذلك فاستمع ان في

النقل يتحقق اربعة امور الناقل والنقل والمنقول والمنقول عنه ولا معنى لتوجه الاسولة على الناقل وهو ظاهر ولا على النقل الذي هو فعل الناقل فانه لو اورد عليه المنع

مثلا فاما ان يكون غرض المانع منه عدم تسليم النقل بان يقول لا نسلم انك تنقل كذا فهذا باطل قطعا واما ان يكون غرضه طلب تصحيح النقل فذلك ليس بمنع حقيقة

وكذا لا معنى لتوجه الاسولة على المنقول عنه وهو ظاهر فان المنقول عنه اما الكتاب او المعتمد ولا معنى لتوجه السوال عليه بقي الشق الثالث وهو ورود

الاسولة على الشيء المنقول وهو وان كان صحيحا بحسب الظاهر لكنه ليس كذلك لان الناقل لم يلتزم صحته حتى يرد عليه الايراد الا ان يكون غرض

السائل طلب تصحيح النقل فهو امر آخر وهذا معنى قول بعض المحققين لا يمنع النقل الا مجازا فالمراد بالنقل المنقول لا معناه المصدري وقد اوضحت

ذلك كله في شرح الرسالة العضدية المسمى بالهدية المختارية **قوله** فاسد وذلك لما عرفت ان قول المعترض وهي اعم ليس داخلا تحت النقل

وقال بعض العلماء ينبغي ان يعلم انه يمكن دفع هذا الوهم على تقدير اندراج ذلك القول تحت النقل بان المنع وان لم يكن متوجها على نفس النقل

لكن يتوجه على المنقول عنه اذا كان فيه الفساد فلا يقال هذا النقل من فلان ممنوع ويجوز ان يقال ما نقل عن فلان ممنوع اذا كان ذلك

فاسدا وفي ما نحن فيه المنقول عنه فاسد انتهى وقلده بعض الناظرين وزاد عليه تجويز ورود المنوع الثلثة على المنقول عنه حيث قال

انت تعلم انه على تقدير كونه داخلا تحت النقل هذا التوهم فاسد ايضا اذ المنوع الثلثة وان لم تتوجه على النقل لكن يجوز توجهها على المنقول

عنه كما في ما نحن فيه انتهى ولعلمي ما معنى ورود المنع واخويه على المنقول عنه فانها انما ترد على الدليل او الدعوى والمنقول عنه ليس بدليل

ولا دعوى وهذا امر يفهمه البلهاء الصبيان **قال** في المطارحات هو علم للكتاب صنفه ابو الفتوح شهاب الدين بن يحيى بن حبش الحكيم

السهروردي المقتول في سنة سبع وثمانين وخمسمائة صاحب حكمة الاشراق والتلويحات وهياكل النور وغيرها ابن اخت العارف

الكامل الشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف صاحب السلسلة وتمام عبارته هكذا اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر

اولم يحصل على الثانی فاما ان يزول عنا شیٔ اولم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوی حالنا قبل الادراک وبعده وهو محال وان زال
عنا شیٔ فاما ان يكون ذلک الشیٔ ادراک امر آخر او صفة غير الادراک وعلى الاول فيكون ذلک الادراک امرا وجوديا اذ الامر العدمی لا يكون
انتفاؤه الا ليس بشیٔ وعلى الثانی للنفس ادراكات غير متناهية فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس الى
ادراک شیٔ ثم الادراک للشیٔ تحصيل لا انتفاء ويجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية وليس وجود الشیٔ فی الاعيان نفس الادراک به والا
لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم فی الاعيان مدركا وما سبق علم الشیٔ على وجوده وبالجملة لا بد من حصول اثر فی النفس
فاذا كان للشیٔ وجود فی الخارج ان لم يطابقه الاثر عندک فليس بادراک له كما هو وان طابقه من وجه فادراک له من ذلک الوجه وان طابقه
من جميع الوجوه التی هو لها فحصل الادراک به كما هو انتهت ولا بد علينا ان نذكر اولا ما يتضح به كلام المطارحات وثانيا ما يرد عليه من
المناقشات فنقول غرض صاحب المطارحات ههنا اثبات ان علم الاشياء بحصول صورها فينا لا على طريق الازالة عنا وتوضيحه ان النفس
لما كانت مجردة عن المادة ولواحقها فتكون ذاتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها فتدركها ادراكا حضوريا غير محتاجة الى امر آخر
وقد مر تفصيله واما الاشياء الغائبة عنها ای ما عدا ذاتها وصفاتها فلا سبيل الى علمها الا بواسطة بها ينكشف المعلوم عندها وهی
الصورة العلمية الحاصلة وذلک لانا اذا ادركنا شيئا من الاشياء الغائبة عنا على سبيل الادراک الحصولی بعد ان لم ندركه كزيد مثلا
فلا يخلو اما ان يحصل فينا امر اولم يحصل على الثانی فاما ان يزول عنا شیٔ اولم يزل فهذه ثلثة احتمالات كلها باطلة الا الاول وهو
المطلوب اما بطلان الاحتمال الثالث وهو ان لا يحصل شیٔ ولا يزول فبينه بقوله فان لم يحصل ولم يزل وقدمه على الاحتمال الثانی
لقلة الكلام فيه وكثرته فی الثانی وحاصله انه لو لم يحصل فينا امر عند علمنا بزيد ولم يزل عنا امر يلزم استواء حالة الادراک وقبله واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فانه اذا استوی حال العلم وما قبله فلا يكون فی العالم زيادة امر عند
العلم فای سبب لحصول العلم له فی هذا الوقت دون ما قبله على انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده فی حال الجهل واما
الاحتمال الثانی وهو ان يكون العلم بزوال شیٔ عنا لا بحصوله فبين بطلانه بقوله وان زال عنا شیٔ آه وتوضيحه انه لو كان علم الاشياء
بالازالة فاذا علمنا زيدا وزال عنا شیٔ فلا يخلو اما ان يكون ذلک الشیٔ الزائل ادراک امر آخر كعمرو مثلا بان يكون قد ادركنا عمرا
قبل علم زيد فاذا ادركنا زيدا زال عنا ذلک الادراک فكان زواله ادراكا له واما ان يكون صفة غير الادراک من صفاتنا النفسانية
كالسرور والحزن وغير ذلک ولا احتمال ثالث سواهما وكل منهما باطل فمذهب الازالة باطل اما بطلان الاول فبينه بقوله وعلى الاول
واما بطلان الثانی فبينه بقوله وعلى الثانی توضيح الاول انه اذا كان ادراک شیٔ كزيد بزوال ادراک امر آخر كعمرو يلزم كون الادراک
الزائل وجوديا لا عدميا سلبيا اذ لو كان امرا عدميا بان يكون ادراک عمرو بزوال ادراک آخر قبله كبكر لا بحصول شیٔ وهكذا
يلزم تعلق الانتفاء بالامر العدمی واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان ادراک زيد زوال الادراک عمرو وقد فرضنا
ايضا زوال اللازم تعلق الزوال بالزوال ضرورة وكذا ادراک عمرو لما كان زوال الادراک بكر وهو ايضا زوال لادراک آخر قبله لزم تعلق
العدم بالعدم وقس عليه واما بطلان اللازم فلان العدم مفهوم يقتضی الاضافة الى الوجود ولا يمكن تعلقه بالعدم والا لزم ان يكون
للسلب نقيضان احدهما مسلوبه وثانيهما سلبه وتعدد النقيض لشیٔ واحد باطل عندهم وستطلع على تحقيق ذلک عن قريب ولما
بطل اللازم بطل الملزوم فلا يكون الادراک الزائل اعنی ادراک عمرو مثلا امرا عدميا بل وجوديا فثبتت وجودية الادراک الزائل فبطل مذهب

۱۴۹

الازالة لا يتعال المطلوب ثبوت وجودية جميع الادراكات ولم يثبت لانا نقول قد ثبتت منه وجودية جميع الادراكات باجراء هذا التقرير فانا اذا ادركنا
زيدا وكان علمه زوالا لادراك عمرو لزم وجوديتا ادراك عمرو وادراك عمرو اذا كان زوالا لادراك بكر لزم وجودية ادراك بكر وهكذا هذا في السلسلة الماضية
واما في المستقبلة فنقول اذا لم نكن ادركنا بعد ادراك زيد شيئا يلزم منه كون ادراكه وجوديا ثم اذا ادركنا بعده امرا آخر يلزم كون ذلك الادراك وجوديا وهكذا فان قلت
قد تقرر في مقره ان الادراكات الحصولية للنفس لا تحدث الا بعد مرتبة العقل الهيولاني سواء كانت النفس قديمة او حادثة فنقول لا تثبت من هذا
التقرير وجودية اول ادراك حصل لها لانه ليس قبله ادراك شيء فلا يكون زوالا لشيء فلا تثبت من تعلق الزوال به وجوديته قلت فيه تسليم الكلام
فان قلت هذا التقرير لا يتم في آخر ادراك حصل للنفس وذلك في الآن الذي قبل آن الموت فانه ليس بعده ادراك وزوال يتعلق به حتى تثبت منه
وجودية هذا الادراك فيحتمل ان يكون جميع الادراكات وجودية دون الادراك الاخير وهو خلاف المطلوب قلت اولا انه لا قائل
بالفصل فلما ثبتت وجودية جميع الادراكات سوى الاخير ثبتت وجودية ايضا وفيه انه على هذا لا يبطل مذهب الازالة بالكلية
بالتقرير المذكور الا بعد انضمام انعدام القائل بالفصل او تساوي جميع الادراكات في الوجودية والعدمية وهو خلاف ما صرح به السيد
المحقق ههنا فانه ذكر ان تقرير صاحب المطارحات يدل على الايجاب الكلي وسيأتي تحقيقه وثانيا ان الذي ثبت بالبرهان القطعي هو ان ادراكات
النفس لا تنقطع بل لها بعد الموت ايضا ترقيات وعلوم فلا يتحقق الادراك الاخير وثالثا انا لو سلمنا تحقق الادراك الاخير لكنا نقول على هذا
التقدير وان لم يتحقق بعده ادراك لكن يمكن ذلك البتة فنقول لو كان هذا الادراك الذي فرضتموه اخيرا زوالا وعدميا يلزم امكان تعلق العدمي
بالعدمي لامكان ان يتعلق به زوال وعلم ان لم يمت الرجل في ذلك الآن وتعلق العدمي بالعدمي محال بنفسه فامكان ذلك ايضا محال
لان امكان المحال محال واذا استحال اللازم استحال الملزوم وهو كون ذلك الادراك الاخير عدميا فثبت المطلوب وهو وجودية جميع الادراكات
بالتقرير المذكور هذا كله ما ظهر لي في هذا الوقت فاحفظه فانه من نوادر الوقت وتوضيح الثاني انه لو كان الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة من
الصفات النفسانية غير الادراك يلزم اجتماع صفات غير متناهية في وقت واحد واللازم باطل بالبراهين فالملزوم مثله ووجه الملازمة
ان للنفس في كل وقت قوة لان يدرك الامور الغير المتناهية وادراكات الامور الغير المتناهية على هذا التقدير زوالات كل منها زوال
لصفة موجودة في النفس من قبل فلا بد من ان يكون بازاء العلوم الغير المتناهية صفات معلومة غير متناهية فان العلم يكون بحسب
المعلوم توحدا وتعددا كيف لا ولا يمكن تعلق الزوال الواحد بامور كثيرة فلا بد لكل زوال من امر فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
في النفس قطعا فثبت من هذا كله ان علم الاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة فينا لا بزوال شيء عنا ثم اورد صاحب المطارحات
دليلا آخر لاثباته بقوله ثم الادراك للشيء تحصيل الخ وحاصله ان الانسان اذا رجع الى وجدانه وتأمل في جنانه يجد تحصيل امر عند العلم
بشيء لا زوال امر فيبطل مذهب الازالة ثم ايده بقوله وليس وجود الشيء في الاعيان الخ وحاصله ان ادراك الاشياء زائد على ذواتها
ووجوداتها وهو المسمى بالصورة العلمية الموجودة في الذهن وجود الصفة في الموصوف ولا يمكن ان يكون علم كل شيء نفس وجوده في الخارج
واللازم مفاسد عديدة منها لزوم ان يكون كل موجود مدركا لان ملاك الادراك كان نفس الوجود والاشياء متساوية الاقدام
في الوجود فلا بد ان يكون كل موجود مدركا للنفس ومنها لزوم عدم سبق علم الشيء على وجوده اذ لا يتصور الشيء قبل نفسه ولما كان العلم
عبارة عن نفس وجود الشيء العيني فكيف يتصور سبق العلم على الوجود ومنها لزوم عدم علم المعدومات لفوات مناط العلم
هناك فثبت ان نفس وجود الاشياء ليس كافيا في العلم بل لا بد من حصول صورة وظاهر ان الشيء ما لم يطابق الشيء لم يكن حاكيا

عنه فلا بد من ان یکون ذلک الاثر الحاصل مطابقا للذی الاثر فان کانت المطابقة تامة یکون العلم ایضا تاما وان کانت ناقصة یکون العلم ایضا ناقصا

هذا حاصل کلام المطارحات من قوله الی آخره ویرد علیه ایرادات الاول ما اورده المحقق الدوانی[1] فی شواکل الحور شرح هیاکل النور بانه علی تقدیر ان یکون

کل ادراک سوالا ادراک امر آخر لم لا یجوز ان یکون والا الادراک حضوری لا یکون مسبوقا بعدم الادراک ولا یلزم من کون کل ادراک حصولی زوالا کون العلم

الحضوری ایضا کذلک حاصله علی ما قیل ان ههنا احتمالا ثالثا سوی احتمالی المطارحات وهو ان یکون ذلک الزائل علما حضوریا والتقریر المذکور

وان اثبت کون ذلک الزائل الحضوری وجودیا لا محالة لکنه لا یفید اذ الغرض اثبات وجودیة العلم الحصولی لا العلم الحضوری لم یثبت

فیحتمل ان یکون جمیع الادراکات الحصولیة ازالة والادراک الحضوری وجودیا ولا یلزم من کون الحصولی زوالا کون الحضوری ایضا

زوالا فما لم یبطل هذا الاحتمال لم یثبت المدعی وعندی ان هذا الحاصل لا ینطبق علی عبارة المحقق المذکور وتقریره المنطبق علیه

ما ذکرته فی تعلیق الحمائل علی تعلیق السید الزاهد المتعلق بشرح الهیاکل ان غرض المحقق منع الملازمة التی ذکرها صاحب المطارحات

بین کون ذلک الشیٔ ادراک امر آخر وبین لزوم وجودیة ذلک الادراک فافهم واجاب عنه السید المحقق فی حواشی شرح الهیاکل بقوله

الظاهر ان المستدل اراد بالادراک الادراک الحصولی فعلی هذا زوال الادراک الحضوری یکون انتفاء لصفة اخری غیر الادراک ویکون

داخلا فی الشق الثانی انتهی وحاصله علی ما فصلت فی تعلیقاتی علیها منع بطلان الحصر بان هذا الاحتمال الذی ظنه المورد ثالثا داخل

فی الثانی بان یکون المراد من الادراک الواقع فی الشق الاول الادراک الحصولی بقرینة المقام وکذا المراد بالادراک المضاف للغیر ایضا

هو الادراک الحصولی بناء علی ان المعرفة اذا اعیدت معرفة کانت عین الاولی فیکون المعنی وان زال عنا شیٔ فاما ان یکون ذلک

الشیٔ الزائل ادراک امر آخر علی سبیل الحصول کعلم عمرو مثلا او لا یکون کذلک بل صفة غیر الادراک الحصولی سواء کانت تلک الصفة علما

حضوریا بالامر آخر او امرا آخر فیکون الاحتمال المذکور وهو ان یکون الزائل علما حضوریا داخلا فی الشق الثانی ولا تبطل ملازمة صاحب

المطارحات والایراد الثانی ان الشق الاول لما کان عبارة عن کونه غیر حضوری فیکون حصولیا فیکون وجودیا ایضا لما عرفت

من ان الحصول والوجود والثبوت الفاظ مترادفة تحتها معنی واحد فلا حاجة الی مؤنة الاستدلال فجوابه ان تعیین الطریق

لیس من دأب المناظر بل علی ان الشق الاول عبارة عن کون الزائل غیر حضوری وهو اعم من ان یکون حصولیا فیکون امرا وجودیا

او عدمیا بان یکون زوالا فیکون امرا عدمیا فلا یثبت من مجرد کونه غیر حضوری کونه حصولیا ووجودیا ما لم یقم برهان علیه والایراد

الثالث ما اورده ذلک المحقق فی شرح الهیاکل ایضا من انه علی تقدیر ان یکون زوال الامر آخر غیر الادراک الحصولی لا یلزم ان یکون

للنفس صفات غیر متناهیة وانما یلزم ذلک لو کان فی قوة النفس ادراکات غیر متناهیة وربما یمنع ذلک ویقال لکل نفس قوة ما یحصل له

من المعلومات وتلک الامور متناهیة ولا یخفی علیک ما فی هذا الایراد من الغفلة فان فی ادراک النفس للامور الغیر المتناهیة صورا اربعا الاولی ان تدرک

النفس الامور الغیر المتناهیة بالفعل فی آن واحد والثانیة ان تدرک ادراکا واحدا متعلقا بادراکات غیر متناهیة بالاجمال والثالثة

ان تدرک الامور الغیر المتناهیة علی سبیل التعاقب فی الازمنة الغیر المتناهیة والرابعة ان تدرکها فی کل آن علی سبیل البدلیة

ولیس المراد ههنا الصورة الاولی کما زعمه المورد المحقق لاستحالتها واما الصورة الثانیة والثالثة فلا استحالة

فیهما فلا تکونان مرادتین ههنا ایضا فبقیت الصورة الرابعة وهی المرادة ههنا وتوضیحه ان للنفس فی کل آن قوة

ادراک الامور الغیر المتناهیة علی سبیل البدلیة بان لها قوة ان تدرک فی هذا الآن زیدا وبکرا او خالدا او عمرا وهکذا

[1] ای مولانا جلال الدین الدوانی ۱۲ منه مدظله

۱۵۱

فالایراد الثانی

فالثالث

يمكن لها ان تدرك جميع الامور الغير المتناهية في آن واحد لا على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية فلا بد ان يكون في النفس قبل
هذا الآن زوالات غير متناهية بزوال واحد منها عند تعلق العلم به فان قلت اي حاجة الى وجود الامور الغير المتناهية في النفس قبل
هذا الآن فانها لا تدرك في هذا الآن الا شيئا واحدا فغاية ما يلزم وجود زائل هذا العلم قبل هذا الآن لا وجود غيره قلت لما كانت النفس
قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية في كل آن يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فيها قبل هذا الآن لتقدر النفس على
ازالة اي شيء شاء من الاشياء المجتمعة فيها فانه لو لم توجد فيها في الآن السابق الامور الغير المتناهية بل القدر المتناهي مثلا عشرة امور فلا تقدر
النفس على ادراك الامور الغير المتناهية بدلا في الآن اللاحق بل لا تقدر الا على زوال هذا القدر اي عشرة زوالات وقد فرضنا ان للنفس قدرة
الادراكات الغير المتناهية بدلا هذا خلف والايراد الرابع ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا بانه بعد تسليم وجود الامور الغير المتناهية
في النفس بطلانه ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مرتبة وجوابه يعلم من تحقيق المصنف ههنا فانه اثبت الترتيب بين تلك
الامور وسيجي تحقيقه على انه يخالف ما صرح به ذلك المحقق ايضا في شرح العقائد العضدية ان الامور الغير المتناهية مطلقا مرتبة وشنع به على
الحكماء القائلين بان من الامور الغير المتناهية ما هي غير مرتبة تشنيعا بليغا والايراد الخامس انه لو اريد بما ليس بشيء ما هو لا شيء محض
اي سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الزائل السابق سلبا عدوليا ولا يلزم ح تعلق العدمي بالعدمي اذ كل ادراك زائل على هذا التقدير كادراك
عمرو مثلا سلب عدولي له نحو من الثبوت فاذا علمنا زيدا عرض الزوال بذلك النحو من الثبوت وبقي العدم المحض فلم يلزم ح كون العدمي انتفاء
للعدمي اي السلب المحض فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولي وجوديا محضا اي لا سلبا محضا ولا سلبا عدوليا وان اريد باللاشيء السلب
مطلقا محضا كان او عدوليا فلا نسلم هذه المقدمة اذ السلب العدولي لما كان له نحو من التحقق يتعلق به العدم البتة ومحصل هذا الايراد الكلام
على احدى مقدمتي الدليل فان دليل صاحب المطارحات على سبيل القياس هكذا لو كان الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر لزم تعلق العدمي بالعدمي لكن تعلق
العدمي بالعدمي محال فكذا الملزوم فان كان المراد بالعدمي الذي تعلق به العدمي السلب البسيط المحض فالصغرى ممنوعة لجواز تعلق العدم بالعدم الثابت وان كان المراد به العدمي
مطلقا فالكبرى ممنوعة والايراد السادس ان لفظ الوجودي يطلق على ثلثة معان الاول الموجود في نفس الامر سواء كان في الذهن او في الخارج ويقابله العدمي بمعنى المعدوم
في نفس الامر والثاني الموجود في الخارج وهو اخص من الاول ويقابله العدمي بمعنى المعدوم في الخارج وان كان موجودا في الذهن والثالث ما لا يكون السلب جزءا
لمفهومه فان اريد بالوجودي ههنا المعنى الاول يكون معنى المقدمة المذكورة ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لعدمي اي معدوم في نفس الامر
وهو ظاهر فهو وان كان صحيحا في نفس الامر لكنه لا يفيد فلا يتم التقريب اذ غاية ما يلزم منه كون الادراك الحصولي موجودا في نفس الامر اعم من
ان يكون موجودا في الخارج او في الذهن واعم من ان يكون السلب جزءا لمفهومه او لا يكون والمطلوب ههنا انما هو اثبات ان العلم الحصولي موجود
في الخارج فيما من غير ان يعتبر السلب في مفهومه وان اريد الثاني فلا تكون المقدمة المذكورة صحيحة اذ يكون معناها على هذا التقدير ان الامر
العدمي لا يكون انتفاء لما ليس موجودا في الخارج وهذا باطل فان من الاشياء ما لا وجود له في الخارج بل في الذهن ويعرض له العدم وان اريد
الثالث لا تكون المقدمة المذكورة صحيحة ايضا اذ على هذا يكون معناها ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما يكون السلب جزءا لمفهومه وهذا باطل
فان العدمي كثيرا ما يكون انتفاء لما يكون السلب جزءا لمفهومه كاللاعمى والايراد السابع ان الثابت بالشق الاول في الدليل المذكور ليس الا
وجودية ذلك الادراك الزائل ولا يلزم من وجودية ادراك حصولية لجواز ان يكون حضوريا فلا يثبت كون الحصولي وجوديا وجوابه علم مما
ذكرنا سابقا ان المراد بالادراك الواقع في الشق الاول الادراك الحصولي فاحتمال كونه حضوريا خارج من البين والايراد الثامن ما اورده

قوله الايراد الرابع

قوله الايراد الخامس

قوله الايراد السادس

قوله الايراد السابع

قوله الايراد الثامن

لبعض الناظرين وافتخر به حيث قال التحقيق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل الا على حصول امر في الذهن حين تعلق
العلم بشيء ولا يدل على ان العلم عبارة عن حصوله في الذهن اذ يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حالة اخرى معبرة بالحالة
الادراكية ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما سيحققه الشارح وهذا الايراد مشترك الورود على صاحب المطارحات وعلى المصنف لا يمكن
دفعه اصلا انتهى اقول القول بالحالة الادراكية من مبتدعات المتاخرين كشارح التجريد الجديد وصاحب الافق المبين وتبعهما السيد المحقق
وتبعهم صاحب سلم العلوم وامثاله واما في كلام المتقدمين فليس لها اثر ولا خبر فانهم آمنوا قاطبة على ان العلم هو الصورة الحاصلة وفرعوا عليه
مقدمات كاتحاد العلم والمعلوم وغير ذلك اذا عرفت هذا فنقول ان كان غرض هذا المورد ان كلامه البيان الواقعي لان كلام صاحب المطارحات
لا يستقيم على مذهب المتاخرين فمسلم لكنه لا يفيد ههنا وان كان غرضه الايراد على صاحب المطارحات كما يقتضيه سباقه وصرح به في سياقه
فهو ليس بوارد لا على صاحب المطارحات ولا على المصنف ولا على غيرهما من المحققين لان كلامهم مبني على ما حقق عندهم من ان العلم هو الصورة
العلمية والايراد التاسع ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا حيث قال بعد نقل كلام صاحب المطارحات انت خبير انه لا يخلو عن
ضرب اقناع اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن ندرك ما ليس
بموجود في الخارج فلا بد من وجود آخر واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قلت الدليل جار على ان للمفهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن
فلا نسلم ذلك فلا يلزم الا وجوده في مدرك ما عقلا او نفسا نباتية او فلكية او غيرها ان امكن واما ان كل معلوم فهو موجود في نفس عالمه فلا يتم
الدليل عليه سالما من المنع انتهى واجاب عنه الفاضل المنصور في شرحه للهياكل النور بان المستدل ردد بين اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل
على الوجه الملخص ان الادراك بعد ان لم يكن حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة اما ان تكون صفة موجودة فينا اولا وعلى الثاني اما ان يكون
زوال صفة اخرى اولا والكل باطل الا الاول فثبت المطلوب اقول لا يخفى ان هذا الجواب لا يسمن ولا يغني من جوع فانه ماذا اراد بقوله الادراك
حالة حادثة فينا ان اراد انه حالة حادثة فينا كحصول الصفات الانضمامية للموصوف فهو ممنوع عند المعترض لا بد لاثباته من برهان ودعوى
الضرورة لا تسمع وان اراد الاعم من ذلك ومن حصول النسبة المختصة والرابطة الخاصة بين العالم والمعلوم فهو لا يفيد المورد لا يحتاج الى تعليله والتي اقول خلاصة الكلام
ههنا ان دليل صاحب المطارحات المذكور ليس دليلا برهانيا بل هو دليل اقناعي مبني على مقدمات مشهورة مسلمة بين الحكماء ككون العلم
عبارة عن الشيء الحاصل في الذهن لا عبارة عن الاضافة وككون العلم هو الصورة الحاصلة لا حالة اخرى تحصل بعدها وكعدم تعلق العلم
بالعدم ومع ذلك فلا يثبت منه الا كون الادراك اعم من الوجودي والانتفاء الثابت لا وجودية خاصة والمطلوب هذا الا ذاك
اللهم الا ان يقال الغرض منه ليس الا نفي كونه زوالا محضا واما نفي كونه انتفاء ثابتا فبدليل آخر فتدبر ولقد اطلنا الكلام في هذا المقام
وفصلنا ما لم يفصله الاعلام لان المقام مقام مزلة الاقدام كم زلت فيه اقدام الاقوام **قوله** حاصلة آه قد ذكرنا محصول الحاصل فلا تغفل
قوله للنفس الموجودة فائدة تقييدها بالموجودة ستظهر عن قريب **قوله** اما ان يكون ايضا اي كما فرض زواله علما حصوليا **قوله**
اي امر يريد ان المراد بالصفة الامر مطلقا لا معناها الحقيقي فلا يرد عليه ما سياتي **قوله** غير الادراك الحصولي تتحقق فيه ثلث صور
احدها ان يكون ذلك الزائل علم الصفة الانضمامية وثانيها ان يكون نفس صفة من صفاتها كالسرور والحزن وغيرهما وثالثها
ان يكون علم النفس بذاتها واليه اشار بقوله سواء كان علما حضوريا اولا **قوله** وعلى الثاني اي على تقدير ان يكون الزائل امرا غير الادراك
الحصولي يلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس قبيل آن الادراك جسماله قوة لادراك الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية

له الاسباق بفتح الهمزة بعدها با موحدة يستعمل في القرينة اللفظية المتقدمة والسياق بكسر السين بعدها ياء مثناة تحتانية في المتاخرة هذا على الاكثر ١٢ منه نظله

له ابو الفاضل غياث الدين المعروف بالمنصور ابن صدر الدين الشيرازي معاصر الدواني رحمهم الله تعالى ١٢ منه نظله

قوله وعلى الاول اى على تقدير كون ذلك الزائل حصوليا قوله والا لزم آه اى وان لم يكن الزائل وجوديا لزم تعلق العدم بالعدم واللازم باطل فالملزوم مثله قوله انتفاء ما ليس بشئ يستفاد منه ان المعدوم ليس بشئ والتحقيق ان الشئ قد يطلق على الموجود فالمعدوم لا يكون شيئا بهذا المعنى وقد يطلق على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيكون المعدوم بل الممتنع ايضا شيئا بهذا المعنى كذا حققه المحقق الدواني فى حواشى شرح التجريد والمراد ههنا هو المعنى الاول قوله وهو محال هذا هو المشهور بين الجمهور وتوضيح المقام ان السلب ان اعتبر معه ثبوت كما فى القضية المعدولة يسمى سلبا ثابتا وان لم يعتبر معه ثبوت يسمى سلبا محضا وانتفاء بسيطا والسلب الثابت يتعلق به السلب اتفاقا واما السلب المحض فهل يتعلق به سلب اختلفوا فيه فالذى ذهب اليه الجمهور هو انه لا يتعلق السلب به انما يتعلق بالوجود والثبوت وادعوا فيها الضرورة واستدل عليها المحقق الدوانى فى حاشيته الجديدة لشرح التجريد بان السلب المحض لما كان معنى غير مستقل فلا تكون له صلاحية لان يضاف اليه السلب اذ لا بد للمضاف من ان يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يخفى عليك ما فيه فانه منقوض بايراد السلب الى الطرف على النسبة الايجابية فانها ايضا رابطة فلو كانت الرابطية مانعة عن التعلق فكيف يرد السلب على الايجابية لكونها رابطة وايضا قد تقرر فى مقره ان الحق هو الجعل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية من دون اللحاظ الى وجودها واتصافها بوجودها وهى فى هذه المرتبة معدومة محضة لا حظ لها من الوجود ومع ذلك فيتعلق العدم بها فيها فقولكم السلب لا يضاف الا الى الوجود غير صحيح واجاب بعضهم عن الاول بان كلام الدوانى مبنى على ما ذهب اليه المتاخرون من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالايجابية مغايرة لها بالذات وعن الثانى بان الحصر فى قولهم السلب لا يضاف الا الى الوجود ليس حقيقيا بل هو بالقياس الى السلب وفيهما ما فيهما اما فى الاول فلان كلام الدوانى فى مواضع من تصانيفه صريح فى ان النسبة السلبية عبارة عن رفع النسبة الايجابية فنسبة بساطتها اليه مما لا ينبغى ان يصغى اليه واما فى الثانى فلان غرض المورد ليس الايراد على هذا الحصر حتى يقال بانه اضافى بل غرضه انه كما انكم جوزتم ورود السلب على نفس الماهية من غير لحاظ الثبوت فلم لا تجوزون وروده على ماهية السلب مع قطع النظر عن الوجود اذ لا فرق بين الماهيات الأخر وبين ماهية السلب حال عدم لحاظ الثبوت معها والقول بان الحصر اضافى لا يدفعه بل هو اول الكلام ولعل التحقيق هو ما ذهب اليه المحققون من انه تمكن اضافة السلب المطلق الى السلب المطلق ايضا كما انه يضاف الى الوجود والماهيات الآخر والفرق بين امر وامر مما لا برهان عليه لا يقال فعلى ما جوزتم من اضافة السلب الى السلب من غير لحاظ الى التحقق يختل كثير من قواعدهم المضبوطة منها حصر القضية عند اتحاد الطرفين فى الموجبة والسالبة فانه لما جاز ورود السلب على السلب خرج قضية ثالثة وهى سالبة السالبة فيختل الحصر ومنها قولهم الشئ الواحد ليس له الا نقيض واحد فانه على هذا يكون للسلب نقيضان سلب السلب والوجود ومنها تفسيرهم التناقض باختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب لاحتمال سلب السلب وهو غير السلب ومنها اشتراط ايجاب صغرى الشكل الاول فانه لا ريب فى ان قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم ينتج بعض الانسان جسم فاشتراط ايجابها لا يكون صحيحا ومنها اشتراط ايجاب المقدمتين مع كلية احديهما فى الشكل الرابع ومنها ايجاب الصغرى فى الشكل الثالث ومنها عدم انعكاس السالبة الجزئية بالعكس المستوى الا ان تكون من الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شئ من الحيوان بانسان بادخال السلب على السلب سالبة جزئية فان سلب السلب الكلى لا بد ان يكون سلبا جزئيا كما ان رفع الايجاب الكلى سلب جزئى التزاما وينعكس الى قولنا ليس لا شئ من الانسان بحيوان وان لم تكن من الخاصتين كيف وهو ملازم للايجاب الجزئى الذى ينعكس كنفسه وبالجملة تلزم على تقدير اضافة السلب الى السلب مفاسد كثيرة لانا نقول لما كان السلب المضاف الى السلب

١٥٤

في المراتب الشفعية مستلزمة للموجبة المحصلة كسالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة السالبة وفي المراتب الوترية للسالبة البسيطة كنفالبة سالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة سالبة السالبة لم يعتبروه على حدة بل استغنوا باعتبار الموجبة والسالبة عن اعتبار هذه المراتب فاجروا عليهما الاحكام فحسب ومعنى قولهم الشيء الواحد لا يكون له الا نقيض واحد انه لا يكون له نقيضان متباينان في المصداق فسلب السلب والوجود ليسا بمتباينين حتى يكون للسلب نقيضان فالحاصل ان عدم اعتبارهم سلب السلب ليس لعدم امكانه بل لعدم افادته فائدة جديدة كيف وقد قالوا في بحث النقيض ان نقيض كل شيء رفعه فلو لم يتعلق السلب بالسلب لزم ان لا يكون للسلب نقيض بهذا المعنى فمن قال بان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء لم يات عليه ببرهان قوي تابع وهذا معنى قول المحقق الدواني في منهيات شواكل الحور كما نقله السيد المحقق ههنا ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان واجاب عنه السيد المحقق بقوله وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة الخ وغرضه منه تاويل المقدمة المذكورة بحيث لا يرد عليه المنع وتسليمه انه ليس معنى المقدمة المذكورة ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء مطلقا حتى يرد عليه المنع بان العدم يضاف الى العمى وهو عدم بل معناه ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء بحيث لا يستلزم الوجود فانه لو لم يستلزم عدم عدم الشيء وجود ذلك الشيء لزم ارتفاع النقيضين فلا بد ان يستلزم وجود ذلك الشيء فعدم العدم والاعمى اللذان اوردا في سند المنع وان كان انتفاء لما ليس بشيء لكن هذا الانتفاء مستلزم للوجود فان عدم العدم يستلزم الوجود والاعمى يستلزم البصر وقس عليه امثال ذلك فعلى تقدير كون الادراك زوالا يلزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله وتوضيحه ان هذا الزوال اللاحق كادراك زيد مثلا ان لم يستلزم وجود الشيء الثالث كادراك بكر لزم ارتفاع النقيضين وهما ادراك بكر وعدمه اعني ادراك عمرو وان استلزمه لزمت وجودية ادراك بكر فيثبت المدعى كلية باجراء هذا التقرير في جميع الادراكات ومن ههنا ظهر الفرق بين هذا التقرير وبين التقرير السابق وهو ان في التقرير السابق تثبت وجودية كل ادراك يتعلق ادراك آخر عليه بناء على ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء فتثبت وجودية ادراك بكر يتعلق ادراك عمرو عليه فتثبت وجودية ادراك عمرو يتعلق ادراك زيد عليه وقس عليه واما في هذا التقرير فتثبت وجودية كل ادراك بعد تعلق الادراك بادراكه والزوال بزواله فتثبت وجودية ادراك بكر بتعلق ادراك زيد على ادراك عمرو المتعلق بادراك بكر لا بمجرد تعلق ادراك عمرو وهكذا قوله اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر اه توضيح المقام ان العلم على مذهب الازالة اما ان يكون عبارة عن الزائل من حيث انه زائل فادراك زيد هو ادراك عمرو حين تعلق الزوال به وادراك عمرو هو ادراك بكر حين تعلق الزوال به واما ان يكون عبارة عن نفس الزوال فادراك زيد هو زوال ادراك عمرو وادراك عمرو هو زوال ادراك بكر وهكذا وكل منهما باطل اما كونه عبارة عن الزائل من حيث هو زائل فلانه لو كان عبارة عن الزائل حين تعلق الزوال به لزم ان يكون ذلك الزائل وجوديا لامتناع تعلق العدمي بالعدمي فتلزم وجودية جميع الادراكات هذا اذا كانت المقدمة الممنوعة على ظاهرها واما اذا اولت بما اوله به السيد المحقق فيقال لو كان كل ادراك زائلا من حيث هو زائل لزم تعلق العدم بالعدم على وجه لا يستلزم الوجود وهو محال فلا بد ان يكون الزائل الذي تعلق الزوال بزواله كادراك بكر حين ادراك زيد وجوديا فتثبت وجودية جميع الادراكات بعين هذا التقرير واما كونه عبارة عن الزوال فلانه اذا كان العلم كادراك زيد مثلا زوالا فلا بد ان يكون زائله وجوديا لامتناع تعلق العدم بالعدم هذا اذا عمل بظاهر المقدمة واذا اولت بالتاويل السابق يجب ان يكون

زائل زائلة وجوديا كادراك بكر وهكذا في كل علم فتثبت وجودية جميع العلوم على كلا التقديرين وبعد اللتيا والتي اقول لا وجه لحكم الفاضل

المحشي بالظهور على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل واحتياجه الى البيان على تقدير الزوال فان كليهما سيان في الظهور وعدم الظهور فافهم

واستقم قوله بزواله كادراك عمر وحصل بزواله علم زيد قوله او بزوال زواله كادراك بكر مثلا حصل بزوال زواله علم وهو ادراك زيد

قوله اذ خصوصية علم دون علم بان يتعلق الزوال بادراك بكر مثلا ولا يتعلق الزوال بزواله قوله والزائل او زائل الزائل قال في الحاشية هذه

المقدمة مربوطة بقوله بزواله او بزوال زواله انتهت يعني الاول للاول والثاني بالثاني قوله بما في حاشية الحاشية وهو ان العدم لا يكون انتفاء

لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود قوله فيما قيل الخ قد ذكرنا ان صاحب الشواكل اعترض على حصر صاحب المطارحات بانه لم لا يجوز ان يكون

العلم زوالا لادراك حضوري ولا يلزم من كون الادراك الحضوري وجوديا كون الحصولي وجوديا واجاب عنه السيد المحقق في حواشي الشواكل

بان المستدل اراد بالادراك في الشق الاول الادراك الحصولي واورد على هذا الجواب المولوي محمد عظيم الكوفاموي بقوله لكن يرد عليه انه يبقى

امر خارج الشقين وهو ان يكون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها فلا يلزم على تقدير وجودية الزائل المدعى انتهى وحاصله ان ادخال

العلم الحضوري في الشق الثاني لا ينفع لانه لا يدخل فيه الا العلم الحضوري الذي يكون صفة والعلم الحضوري الذي لا يكون صفة كعلم النفس

بذاتها يبقى خارجا عن الشقين فالايراد بحاله وتفصيله ان احتمال كون الزائل حضوريا لا يخلو اما ان يكون داخلا في الشق الاول او الثاني لا سبيل

الى الاول لعدم ثبوت المدعى حينئذ ولا سبيل الى الثاني لخروج احتمال ان يكون الزائل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها وقد اشار الفاضل

المحشي الى دفع هذا الايراد بوجهين الاول وهو اولاهما بتقييده النفس بالموجودة وحاصله ان الكلام في ادراك النفس الموجودة فاحتمال كون الادراك

زوالا لادراك حضوري غير الصفة وهو علم النفس بذاتها ساقط من البين فانه لو زال علم النفس بذاتها لما حصل له ادراك غيرها لان ما لا يدرك

نفسه لا يدرك غيره والثاني بتفسيره الصفة بالامر وحاصله ان هذا الاحتمال بعد تسليم امكانه داخل في الشق الثاني فان المراد بالصفة الواقعة

فيه ليس ما يقابل الذات حتى يرد ان هذا الاحتمال لا يكون داخلا فيه بل المراد بها الامر سواء كان صفة او ذاتا فيدخل هذا الاحتمال في الشق الثاني

ويصح الحصر بلا كلفة قوله لان المفروض انما هو كون الحصولي زوالا فالمطلوب انما يثبت لو ثبتت وجودية العلم الحصولي والثابت على تقدير كون

احتمال الحضورية داخلا في الشق الاول هو الاعم فلا يتم التقريب فان قلت فاذن لا يعلم حال الحضوري ايكون وجوديا او عدميا قلت قد تقرر

سابقا ان العلم الحضوري عين المعلوم من كل وجه فحاله يعلم بحال المعلوم فلا حاجة الى بيانه قوله وهو ممنوع بل باطل قوله وكذا ما قيل لو كان الخ

القائل المولوي محمد عظيم ايضا وعبارته هكذا قوله فالاولى ما في المطارحات فيه انه اذا كانت المقدمة الممنوعة مأولة بما ذكره المحشي

لا تلزم وجودية جميع الادراكات لانه على تقدير كون الزائل السابق وجوديا فقط لا يلزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الشيء بل يكون

كل ادراك انتفاء ما ليس بشيء على وجه يكون مستلزما الشيء وهو الزائل الوجودي انتهت حاصلها انه لو كانت المقدمة القائلة العدمي لا يكون

انتفاء لما ليس بشيء مأولة بما ذكره السيد المحقق في حاشية الحاشية لا تلزم وجودية جميع الادراكات بل وجودية الادراكات السابقة

فقط دون اللاحقة مثلا ادراك زيد يستلزم وجودية ادراك بكر والا لزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود ولا تلزم منه وجودية

ادراك عمرو فانه لا يلزم من كونه انتفاء الا تعلق الانتفاء كادراك زيد بالانتفاء وهو ليس بمحال انما المحال انتفاء ما ليس بشيء بحيث لا يستلزم

الوجود ولم يلزم ذلك ههنا لاستلزامه وجودية ادراك بكر وهكذا وبالجملة كل ادراك يستلزم وجودية الادراك السابق عليه بمرتبتين

ولا يستلزم وجودية ما بينه وبين السابق بخلاف ما اذا صحت المقدمة المذكورة على ظاهرها فانه على هذا كل ادراك يستلزم وجودية السابق عليه

فنقول السيد المحقق الاولى ما في المطارحات ليس باولى كما لا يخفى على ارباب النهى ووجه اندفاع هذا الايراد مما قرره الفاضل المحشي ظاهر لانک قد عرفت ان کل زوال صالح لان يحصل العلم بزوال زواله فادراک زيد وان لم يستلزم وجوديته ادراک عمرو لكن يمكن ان يتعلق زوال آخر بادراک زيد ويكون ادراک امر آخر کسعيد فح يكون ادراک سعيد انتقارا انتقارا ادراک عمرو فيستلزم وجوديته والالزم انتقاضه اليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود وبهذا فعش قوله الا انه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي کادراک زيد المتعلق بادراک عمرو والمتعلق بادراک بکر الثابت وجوديته قوله لا يلزم وجودية الزائل اللاحق اي الزائل المتاخر عن ذلک الادراک الوجودي وهو ادراک عمرو قوله ثم اعلم آه ايراد ثم ههنا المجرد التاخير في الذكر وهو دليل آخر غير ما ذكره صاحب المطارحات على ان العلم وجودي وليس بازالة وقد استدلوا عليه بوجوه اخر ايضا منها ان العلم يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه ولا يصلح لهما الا الصورة الحاصلة وانت تعلم ما فيه فانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم حمله عليه فممنوع لا يسلمه الخصم وان اريد ما به يصح انكشافه فهو مسلم وموجود فيما اذا کان العلم عبارة عن الازالة ايضا وقد مر بعض ما يتعلق بهذا المقام سابقا فتذكره ومنها ما اورده المصنف في المحاكمات وتقريره انه لا شک انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلک الشيء عند العقل ويظهر فليس معنى الادراک للشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلک الشيء المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل ثبت من ذلک جزما ان الادراک ظهور الصورة وحصولها عند العقل وح لا يخفى عليک ما فيه اما اولا فلعدم صحة تفريع كون الادراک هو الظهور على حصول التميز عند الادراک كما يشهد به قوله فليس آه لان حصول شيء مع شيء لا يستلزم ان يكون عينه والا لكان الانسان عين الناطق بان يقال لا شک انه اذا حصلت الانسانية في الواقع حصلت الناطقية فليس معنى الانسانية الا الناطقية وهو كما ترى واما ثانيا فلان قوله ثم لما ثبت ان ذلک الشيء آه مصادرة على المطلوب فان الكلام انما هو في هذا ولم يثبت ذلک قبل ذلک واما ثالثا فلان قوله ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل غير صحيح واما رابعا فلان قوله ان الادراک هو ظهور الصورة آه يتضمن حمل المصدر على ما ليس عينه ولا مشتقا فافهم قوله بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست بعدمية سياق كلامه يوهم ان هذه المقدمة داخلة في الاستدلال وليس كذلک بل هي عين الدعوى قوله لانها ممتازة الخ حاصله ان الحالة المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها ولا شيء من العدم بممتاز عن غيره فلا شيء من العلم بعدم اما الصغرى فادعى الامام فيها الضرورة وقد ينبه عليها بانه لو لم تكن ممتازة عن غيرها لم يحصل بها امتياز المعلوم عن غيره واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ما دام لم يحصل امتيازه عن غيره لم يحصل امتياز الشيء الآخر به ضرورة ان ما يمتاز به الشيء لا بد ان يكون اقوى حالا منه ومن ثم قالوا ان ما لا يدرک ذاته لا يدرک غيره واما بطلان اللازم فظاهر واما الكبرى فظاهرة ضرورة ان التميز فرع الثبوت والعدم عار عنه واورد عليه ان المراد بالامتياز في قوله لانها ممتازة عن غيرها ان کان الامتياز بالذات فالصغرى ممنوعة لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة ويكون هذا القدر من الامتياز كافيا لانكشاف المعلوم به وان کان المراد به الامتياز مطلقا سواء کان بالذات او بالواسطة فالكبرى غير مسلمة فان الاعدام وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكنها ممتازة عنه بواسطة ما اضيفت اليه البتة كعدم زيد فانه ممتاز عن عدم عمرو لا من حيث هو بل من حيث ان ما اضيف اليه الاول غير ما اضيف اليه الثاني وقد يدفع بان ما اضيفت اليه الاعدام على تقدير كون العلم ازالة ايضا اعدام وسلوب غير ممتازة عن غيرها مثلا ادراک زيد عبارة عن زوال ادراک عمرو وهو عبارة عن زوال ادراک بکر وهو عبارة عن زوال ادراک خالد فادراک زيد وادراک عمرو اللذان هما عبارتان عن الزوالين ليسا بممتازين بذاتيهما وهو ظاهر ولا بواسطة ما اضيفا اليه اعني ادراک عمرو وادراک بکر لانهما ايضا سلبان وبالجملة الادراكات على تقدير الازالة كلها

سلوب فكيف يتميز ههنا ما اضيف اليها حتى يقال ان الاعدام ههنا ممتازة بواسطة الملكات وسيجئ ما يزيدك وضوحا لهذا البحث

قوله وايضا آه هذا دليل ثان لابطال كون العلم عدما وتقريره ان كل عدم لا يكون الا بالنسبة الى ما يقابله فالحالة الادراكية لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو ههنا اما الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بالشئ عما من شانه ان يعلم واما الجهل المركب الذي هو عبارة عن العلم بانه يعلم الامر الواقعي مع انه لا يعلم وكل منهما باطل اما الاول فان الجهل البسيط عدم في نفسه فلو كان العلم عدما له لكان عدما للعدم فيكون ثبوتيا وهو خلاف المفروض واما الثاني فلان كثيرا من الاشياء خالية عن كل من العلم والجهل المركب والعدم مع ما هو عدم له لا يخلو شئ عن احدهما فعلم ان العلم ليس عدما للجهل المركب والا لم يخل المحل عنهما **قوله** فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا اورد عليه بعض الناظرين بانه لا ريب في ان بين العلم والجهل تقابلا البتة وليس بينهما تقابل الا تقابل العدم والملكة لان انتفاء التضايف بينهما اظهر من ان يخفى واما انتفاء الايجاب والسلب فلعدم اباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع غير قابل واما انتفاء التضاد فلاباء طبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا فرض كون العلم عدما يكون الجهل وجوديا غاية الامر ان لا يكون وجوديا في العنوان والتعبير فعلى تقدير كون العلم عدم الجهل البسيط لا يلزم كونه عدما للعدم اصلا اذ الجهل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل صفة ثبوتية انتهى **اقول** هذا مع كونه ماخوذا من شمس الضحى مما لا يلتفت اليه وذلك لان دليل الامام مبني على ما تقرر عند الكل من ان الجهل البسيط عبارة عن العدم ولم يقل احد بانه وجودي وظاهر ان الامور المتقررة في الواقع او في الاصطلاح لا تتغير على تقدير مفروض فاذا فرضنا ان العلم عدم للجهل وقد عرفت ان الجهل ايضا عدم يلزم كون العلم عدما للعدم لا محالة فيلزم كونه ثبوتيا مع فرض كونه عدميا فالقول بان على تقدير كون العلم عدما لا يكون الجهل عدما سخيف جدا لا يقال لو كان الجهل والعلم كلاهما عدميين لزم عدم انحصار التقابل بين الاربعة لعدم وجود واحد منها في هذه الصورة اما عدم وجود تقابل التضاد والتضايف فلاشتراط وجودية المتقابلين فيهما واما عدم وجود العدم والملكة والايجاب والسلب فلاشتراط كون احدهما وجوديا فيهما وفي هذه الصورة فرض كون كليهما عدميين فيلزم بطلان انحصار التقابل بين الاربعة لانا نقول الفلاسفة وان صرحوا بانحصار التقابل بين الاربعة في فن الامور العامة لكنهم لما لم ياتوا بعد ببرهان شاف عليه ولذلك قال شارح حكمة العين الحكماء ما ادعوا انحصار التقابل في الاربعة وليس لهم دليل على ذلك بل اصطلحوا على حسب احتياجهم اليها في العلوم انتهى وتوضيح ذلك انهم ذكروا في وجه الحصر ان المتقابلين اما وجوديان ولا فعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالنسبة الى الآخر فهما المتضايفان والا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل صالح للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب وهذا الوجه غير كاف لاحتمال كونهما عدميين وغاية ما اجابوا عنه هو انهما لو كانا عدميين فاما ان يكون كل منهما عدما مطلقا واما ان يكون كل منهما عدما مضافا واما ان يكون احدهما عدما مطلقا والآخر عدما مضافا والكل باطل ولا رابع ههنا اما الاول فلعدم تقابل الشئ لنفسه والعدم المطلق في نفسه شئ واحد فلا يتصور فيه التقابل ضرورة ان النسبة تقتضي تغاير المنتسبين واما الثاني فلان العدم المضاف كعدم زيد مثلا لا يقابل العدم المضاف كعدم عمرو مثلا اصلا لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان كخالد مثلا واما الثالث فلان العدم المطلق يجتمع مع العدم المضاف لوجود المطلق في ضمن المقيد فكيف يتقابلان فعلم ان احتمال كون المتقابلين عدميين ساقط من البين ولهذا لم يعتبروه ولا يخفى عليك سخافته لجواز ان يكون احد العدميين مضافا الى الآخر كالعمى وعدم العمى والقول بان عدم عدم الشئ عين ذلك الشئ فعدم عدم البصر عين البصر ولا تفرقة الا في العبارة فاين التقابل بين الاعدام غير مسموع لان عدم العدم يحتاج الى تصور العدم والبصر لا يحتاج اليه فسلب السلب ليس عين الايجاب وان كان مستلزما له

وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الخ وهو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا هذا

١٥١

ان احتمال كون المتقابلين عدميين باق بعد لم يدخل في شيء من الصور الاربع ولا وجه لعدم اعتباره وحصر التقابل بين الاربعة فالعلم لو كان عدما للجهل وهو ايضا عدم يكون كالعمى في عدمه خارجا عن الاقسام الاربعة ولا مضايقة فيه ولعلك تفطنت من هٰهنا امرا آخر وهو ان كون العلم والجهل متقابلين بالعدم والملكة موقوف على ثبوت ان احدهما عدمي والآخر وجودي فجعله موقوفا على وجود العدم والملكة كما هو منطوق كلام ذلك الناظر بعيد جدا ثم التحقيق في تقسيم التقابل ما ذكره نظام الافاضل في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الشيئان اللذان لا يجتمعان على موضوع واحد من جهة واحدة اما ان يكون احدهما سلبا للآخر او لا والاول من ان يكون السلب مقيدا بكونه عما من شانه او لا الاول العدم والملكة والثاني الايجاب والسلب والثاني ايضا لا يخلو اما ان يتوقف تعقل كل واحد منهما على صاحبه او لا الاول التضايف والثاني التضاد فعلم ان التضاد اعم من ان يكون المتضادان فيه وجوديين كالسواد والبياض او عدميين كعدم الحول وعدم البصر اذا لم يكونا مقيدين بعما من شانه او كان احدهما وجوديا والآخر عدميا كوجود الملزوم وعدم اللازم انتهى كلامه فعلى هذا العلم والجهل على تقدير كونهما عدميين يدخلان في المتضادين فافهم **قوله** لخلو المحل عنهما يرد هٰهنا ان الجهل المركب قسم من العلم فلا وجه لجعله مقابلا للعلم ولو سلمنا التقابل فلا يكون التقابل فيه الا تقابل العدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يمتنع ارتفاعهما عن موضوع موجود كالجماد بل عن موضوع قابل للامر الوجودي فيما من شانه العلم لا يخلو عن العلم والجهل المركب فعدم اتصاف الجماد بهما لا يبطل كونهما متقابلين بالعدم والملكة ومع عزل النظر عن ذلك نقول الجماد خال عن العلم والجهل البسيط ايضا لكون التقابل بينهما ايضا بالعدم والملكة فتخصيصه بالثاني بلا مخصص ومن هٰهنا ظهر ما في قول بعض العلماء المراد بالمتقابلين على ما استبان في العلم الاعلى ما يستحيل الخلو عنه ولا تكون هناك واسطة ولا يكون الصلاحية للاجتماع في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وهٰهنا قد تحققت الواسطة منه **قوله** وفيهما ما فيه بما نقل عنه في وجه اختلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم مقدوح لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو وفي وجه اختلال الدليل الثاني انه مختل الحصر لجواز ان تكون ملكة العلم جهلا مطلقا ولم يذكره في الترديد انتهى حاصل الوجه الاول ان كبرى الدليل الاول وهو قوله العدم ليس بممتاز عن غيره مخدوش لامتياز عدم زيد عن عدم عمرو بالاضافة واورد عليه بعض الناظرين بان غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم عدما محضا وظاهر ان العدم المحض لا يتميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه انتهى **اقول** ان اراد ان العدم المحض لا يتميز بالذات فمسلم لكنه ليس بمراد هٰهنا والا تكون الصغرى ممنوعة وان اراد انه لا يتميز اصلا كما يظهر من قوله اصلا فممنوع وحاصل الوجه الثاني ان المستدل ذكر احتمالين احدهما ان يكون العلم عدما للجهل البسيط وثانيهما ان يكون عدما للجهل المركب وبقي هٰهنا احتمال ثالث لم يذكره وهو ان يكون عدما للجهل مطلقا فاختل الحصر المورد في الدليل واورد عليه بعض الناظرين بان الجهل على تقدير كونه مشتركا بين الجهل المركب والبسيط لا يمكن تحققه الا في ضمن احدهما فلا محيد عما الزم الامام انتهى **اقول** ليس غرض الفاضل المحشي ان هذا الاحتمال الثالث صحيح في الواقع بل غرضه مجرد اختلال الحصر بترك الشق الثالث ولا محيد عنه وبعد التنباد المتبادر اقول الدليل الاول للامام قوي والثاني ليس بقوي بل ليس بصحيح كما لا يخفى فافهم
قال قال بعض المحققين المراد به مولانا جلال الدين الدواني حيثما وقع هذا اللفظ في هذه الحاشية وحاصل ما قاله ان الاولى في الشق الاول من الشقين المذكورين في كلام صاحب المطارحات ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لادراك آخر قبله فلا يخلو اما ان ينتهي الى ادراك وجودي ولا ينتهي بل تذهب سلسلة الانتقارات الى غير النهاية على الثاني يلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية والا لازم باطل فالملزوم مثله وعلى الاول التالي يثبت الاول وهو الانتهاء الى ادراك وجودي وذلك المدعاه **قوله** مسلم لكن لا يجوز ان يكون ... فينتهي الى ادراك وجودي بانه لا يثبت به المطلوب بل الاعم لاحتمال كون ذلك الوجودي

١٥ اي المولوي نظام الدين احمد بن فضل الله تلميذ السيد باقر دام ظله
منه مد ظله
١٥ اي المولوي تراب علي
منه مد ظله
١٥٩

ادراكا حضوريا فلا يلزم الا وجودية مطلق العلم والمدعي هو وجودية العلم الحصولي قوله والجواب آه يعني الجواب عن هذا الايراد هو الجواب المذكور سابقا من ان احتمال كون الزائل ادراكا حضوريا داخل في الشق الثاني والمراد بالادراك في الشق الاول هو الحصولي فقط فيلزم وجودية العلم الحصولي قطعا وقال بعض الناظرين لا يخفى على المتامل ان الايراد لو قرر الزاما على المحقق الدواني حيث جوز في شرح هياكل النور كون الادراك الزائل حضوريا فلا يتمشى هذا الجواب انتهى اقول يسلم لم يتيسر له الرجوع الى شرح الهياكل فان المحقق الدواني لم يجوز فيه كون الادراك الزائل حضوريا بل تركه في حيز الامكان حيث قال ما نعا على صاحب المطارحات على تقدير كون العلم زوالا لادراك آخر لم لا يجوز ان يكون زوالا لادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك قال في الحاشية قد نقل عنه اي في حواشي شرح هياكل النور ولا يخفى ان كلام المحقق المذكور في هذا المبحث لا يخلو عن تناقض فانه مال في حواشي شرح التجريد الى ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود دون السلب وههنا يميل الى تعلق السلب بالسلب ويعترض به على صاحب المطارحات قوله منها ان في ما اختاره صاحب المطارحات من انه لو كان كل علم زوالا لادراك سابق عليه لكان الادراك السابق وجوديا لا محالة والا لزم تعلق العدم بالعدم وهو محال قوله لا يتم التقريب هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب والمراد بالاستلزام الاستلزام القريب فلا ينتقض بذكر مقدمة واحدة قوله لان المدعي آه يعني ان غرض المستدل هو اثبات وجودية العلم الحصولي بمعنى انه ليس عدما محضا ولا عدوليا والثابت بالدليل المذكور اعم منه ومن الانتفاء والثابت اذ المحال انما هو تعلق العدم بالعدم البسيط لا بالعدم العدولي فيبقى احتمال كون الادراك عدما عدوليا قوله بخلاف هذا الطريق اي الطريق الذي اختاره بعض المحققين فان الذي الزمه على تقدير كون كل ادراك زوالا لما قبله هو ان تكون للنفس ادراكات غير متناهية وهو لازم على كل تقدير سواء كان الادراك عدما بسيطا او عدوليا فيبطل الاحتمالان وتثبت الوجودية قوله يلزم امر آه يعني على هذا الطريق على تقدير عدم ثبوت المدعي يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات غير متناهية في النفس بخلاف طريقة صاحب المطارحات فانه على تقدير نقيض المدعي يلزم هناك كون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء وهو امر استحالته غير بينة بل غير صحيحة قال في الحاشية وذلك بين يعني بطلان كون الانتفاء انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود امر بين فان عدم عدم الشيء يستلزم وجود ذلك الشيء لا محالة والا لزم ارتفاع النقيضين فعدم العمى مستلزم لوجود البصر وعدم العدم مستلزم للوجود قوله وليعلم آه هذه فائدة غريبة جليلة اوردها لتوقف بطلان اللازم عليه قوله ان ارتفاع النقيضين آه حاصل الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس بمحال فانه لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل لما تقرر في مقره من استحالة اجتماع النقيضين فالملزوم مثله وجه الملازمة ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين بناء على ان نقيض كل شيء رفعه فرفع النقيضين نقيض للنقيضين لا محالة وظاهر ان استحالة احد النقيضين يوجب النقيض الآخر فلو كان ارتفاع النقيضين الذي هو نقيض للنقيضين محالا لزم وجوب ما هو نقيضه وهو النقيضان فيلزم من استحالة ارتفاع النقيضين وجوب النقيضين وهو المعنى باجتماع النقيضين وذلك ما اردناه قوله فان نقيض كل شيء رفعه هذا هو المشهور بين الجمهور في بحث التناقض ويرد عليه انه يلزم عليه ان لا يكون الايجاب نقيضا للسلب وايضا لا يكون التناقض من النسب المتكررة وهو خلاف صرائحهم والجواب عنه ان المراد بالرفع اعم من الرفع الصريحي والضمني فلا اشكال لا يقال قد صرحوا بان التصورات لا تناقض لها مع انه يمكن رفعها لانا نقول النقيض بمعنى الرفع شامل للمفردات والمركبات باجمعها ونفي التناقض في التصورات بمعنى آخر وهو التقابل في التحقق بمعنى ان لا يتحقق كل واحد من الرفع والمرفوع في شيء من الاشياء معا ولا يرتفع عنه كل واحد منها معا فان هذا المعنى مخصوص بالقضايا

١٦٠

كذا في شرح المواقف والكلام في هذا المرام طويل لا يسعه المقام **قوله** وهو اي وجوب النقيضين مستلزم لاجتماع النقيضين وهو محال **قوله**
وقد سنح لي آه وههنا جواب آخر ذكره الفاضل الرامفوري وهو ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين حتى يلزم من استحالة
الاول وجوب الثاني بل هو اخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع النقيضين وهو اعم من ارتفاع النقيضين فانه كلما تحقق ارتفاع
النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا عكس لجواز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا والآخر مرتفعا
قوله وهو انه ليس معناه آه حاصل هذا الدفع ان ارتفاع النقيضين يستعمل لمعنيين الاول بمعنى رفع تحقق النقيضين معا بان يصرف المعية
الى تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا المعنى ليس بمحال ولم يقل احد باستحالته والثاني رفع احد النقيضين بان يتعلق
الرفع باحد النقيضين على طريق تعلق الرفع بموضوع الطبعية فيكون معنى ارتفاع النقيضين رفع كل واحد واحد من النقيضين وهذا المعنى
هو الذي قلنا باستحالته وغاية ما يلزم من استحالته وجوب احد النقيضين الذي هو نقيض ارتفاع النقيضين فلا يلزم اجتماع النقيضين
وهذا الجواب وان كان وافيا بدفع الاشكال لكن لما كان المتبادر من ارتفاع النقيضين تعلق الرفع بالنقيضين من حيث الاجتماع
الذي هو المعنى الاول وما ذكره المجيب تكلف بحت لم يرض به معاصر استاذ الفاضل المحشي وقال بعض الناظرين في وجه عدم الرضا ان
ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها رفع تحقق النقيضين معا وثانيهما رفع احد النقيضين وثالثها معية ارتفاعهما كما قال
معاصر استاذ المحشي والمحشي غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا انتهى **اقول**
المتبادر الى الفهم انما هو المعنى الاول دون الثالث فان لفظ الارتفاع مفرد مضاف الى النقيضين فالمتبادر منه ارتفاع النقيضين معا لا معية
الارتفاعين **قوله** حتى يلزم ما الزم من ان استحالة ارتفاع النقيضين بهذا المعنى يستلزم وجوب النقيض وهو النقيضان معا فيلزم اجتماع
النقيضين لا محالة **قوله** فانه ليس بمحال لانه يصدق حين تحقق احد النقيضين ايضا **قوله** الذي يتحقق بتحقق فرد ما آه فيه تقليد للسيد المحقق
لما ذكره في حواشي الحاشية الجلالية حيث قال المطلق يؤخذ على وجهين الاول بان يؤخذ من حيث هو هو ولا يلاحظ معه الاطلاق ويصح
اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه وهو موضوع المهملة اذ موجبتها
تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني بان يؤخذ من حيث انه مطلق ويلاحظ معه
الاطلاق وح لا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي بانتفائه
بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبعية انتهى وهكذا ذكره في منهيات حاشية شرح المواقف ولا يخفى على الفطن الماهر بالفن ما فيه
من الخطاء البين في موضعين الاول في قوله اذ موجبتها تصدق بصدق الموجبة الجزئية الخ فانه نص في التلازم بين المهملة القدمائية والجزئية
وليس كذلك فان التلازم انما هو بين الجزئية والمهملة عند المتاخرين التي يحكم فيها على افراد الموضوع من غير بيان كميتها بناء على ان كلما
يصدق الحكم على افراد الموضوع بالاهمال فلا اقل من ان يصدق على فرد واحد فتصدق الجزئية لا محالة وكذا العكس واما بين المهملة القدمائية
والجزئية فلا يمكن التلازم لان من الاحكام ما لا يسري الى الافراد وما زعم المحقق الدواني من ان المهملة القدمائية ايضا تستلزم الجزئية اعم
من ان يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية حيث قال في حاشية التهذيب الحق ان المهملة
تستلزم الجزئية المحكوم فيها على الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية التي خصوصها بحسب الاعتبار وقد اشار اليه
في الشفاء حيث قال في دفع شك من قال ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان على الانسان مع ان الجنس لا يحمل على الانسان ان الجنس

له اي مولوي رستم علي الرامفوري ۱۲ منه

له اي العلامة جلال الدين الدواني ... منه

انما يحمل على الحيوان من حيث اعتبار تجريده في الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة وايقاع هذا التجريد اعتبار اخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان
الى آخر ما قال ثم قال الشيخ وبالحقيقة ان هذا يرجع الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط وعلى البعض الذي يحمل على الاصغر وشبه ذلك بان
الناطق يحمل على بعض الحيوان والحيوان يحمل على كل فرس وليس يلزم منه ان يحمل الناطق على كل فرس فقد صرح الشيخ بان هذه القضية تصدق
جزئية وعلم منه ان الجزئية اعم من ان يكون الحكم فيها على الافراد الحقيقية او الاعتبارية انتهى كلامه زعم فاسد لانا لو سلمنا ان الافراد في الجزئية
اعم فلا يثبت التلازم الا اذا ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هي هي احكام سوى احكام الافراد وتفصيله على ما افاده الفاضل المحشي في حواشيه
المتعلقة بشرح السلم لاستاذ استاذه مولانا حمد الله السنديلي ان الاحكام الثابتة للطبيعة من حيث هي هي التي هي موضوع المهملة القدمائية
انواع اربعة الاول ما هو باعتبار الخصوص نحو الانسان كاتب والثاني باعتبار العموم فحسب نحو الانسان نوع والثالث بكل اعتبار نحو
الانسان شيء والرابع باعتبار الذات فقط لا من حيث الخصوص ولا من حيث العموم كما يقال الانسان اعم من جميع الاعتبارات او مقسم
لجميعها او موضوع للمهملة القدمائية ونحوها فهذه القضايا مهملات قدمائية صادقة بدون الجزئية فظهر ان لا تلازم بين الجزئية والمهملة القدمائية
فقول السيد المحقق اذ موجبتاهما آه فاسد قطعا والثاني في قوله وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فان التحقق
والانتفاء سيان في موضوع الطبيعة في انهما لا يتحققان بتحقق فرد وانتفائه ولو تحقق موضوعها بتحقق فرد كان انتفاؤه ايضا كذلك والا لزم
بلا انتفاء الانتفاء راسا فموضوع المهملة ايضا لا ينتفي بانتفاء فرد ما راسا فالصواب ان يقال هو بهذا الاعتبار لا يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي
بانتفائه وقد تصدى افضل المحشين[1] في حواشي شرح السلم للقاضي مبارك الكوفاموي لتاويل الكلام المذكور قائلا انه ليس معنى قوله موضوع
الطبيعة يتحقق بتحقق فرد انه يوجد بعين وجود ذلك الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق
بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة ولما وجد بعين وجود فرد انتفى بانتفائه قطعا بخلاف
موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الذهن بوجود متمايز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد الى آخر انتهى كلامه وتبعه بعض الناظرين[2] وعندي
ان هذا التاويل لا يقبله سياق العبارة المذكورة ولا سباقها ولا تتحمله الفاظها وكلما تأملنا على ان بعض[3] عبارات السيد المحقق في حواشي
شرح المواقف كالنص على ان موضوع المهملة والطبيعة سيان في تحققهما بتحقق فرد ما واجراء احكام الافراد عليهما عنده كما هو ظاهر العبارة
السابقة لا ما زعمه هذا المتصدي فافهم ولا تزل وبعد اللتيا والتي اقول جواب الفاضل المحشي ههنا لا يحتاج الى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق
فرد بل انما يتوقف على انتفائه بانتفاء جميع الافراد فلو لم يذكر الامر الاول لكان اولى واحرى **قوله** وقد عرضته على الاستاذ فحسنه
الظاهر ان هذا العرض كان في مجلس آخر غير مجلس المخاطبة المذكورة والشاهد العدل له لفظ العرض وتحسينه بارده معاصره ومن ههنا ظهر
ما في ما ذهب اليه البعض من ان حاصل الحكاية ان معاصر استاذ المحشي اعترض عليه في مجلس الاستاذ فاجاب المحشي على الفور لكن لم يرض
به المعترض فعرض المحشي الجواب المذكور على استاذه فحسنه والذي بعثه على ذلك ما وجده في نسخة غير معتمدة عليها من لفظ في ذلك المجلس
بعد فحسنه **قوله** ثم آتي بتقرير آخر في الحاشية بصيغة المضارع المتكلم انتهت فهو جواب آخر اورده المحشي بعد انقضاء تلك المجالس عند تصنيف هذه
الحاشية **قوله** وهو ان معناه الخ توضيحه على ما ذكره الاستاذ العلام سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية ان معنى ارتفاع النقيضين رفع
احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض اولا ويتحقق النقيض الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع الاول ولا شبهة في ان
رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر وهو ليس بمحال فلا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يلزم

وقد عرضته على الاستاذ مد ظله فحسنه ثم آتي بتقرير آخر ان معناه لنا على تقدير ارتفاع نقيض ارتفاع نقيضه الآخر محال وهو لازم انما يستلزم وجوب [illegible]

[1] اي المولوي فضل حق الخيرآبادي رح ١٢ منه مد ظله
[2] وهو قوله الهيولى في تعريف النظري يحمل على الهيولى المطلق ومطلق الهيولى الخ ١٢ منه مد ظله
[3] اي مولانا محمد عبد الحليم رح ١٢ منه مد ظله

اجتماع النقيضين **قوله** وقريب منه اى ما آتى به فى الحال **قوله** ما افاد هو بنفسه فى المنهية اى الاستاذ انتهت ويؤيده لفظ لم دويا ذهب
اليه البعض من ان ضمير افاد راجع الى معاصر الاستاذ المخاطب بعيد كل البعد والذى حمله عليه ما وجده فى بعض النسخ الغير الصحيحة بلفظ ۱۲ منه
عفا الله عنه بعد قوله بنفسه **قوله** ان معناه معية رفعهما محال آه حاصله ان معنى قولنا ارتفاع النقيضين محال ان معية رفعيهما محال فيجب
وجود نقيضه وهو سلب هذه المعية بناء على ان نقيض كل شئ رفعه وهذا ليس بمحال فانه اذا وجد احد النقيضين يتحقق ايضا سلب معية
رفعهما وهو ظاهر **قوله** فافهم قد جرت عادة المحشين انهم يجعلون قولهم فافهم وتدبر وتدرب وتامل وتامل فيه وفليتامل وامثالها
اشارات الى اسولة وازاحات والتحقيق ما خطر ببالى عند تصنيف تعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل
من ان الاولى ان يجعل قولهم فافهم واستقم وامثالها وصية بفهم ما قبله لدقته وقولهم فتدبر وتدرب وتفكر وامثالها اشارة
الى تفكر امر دقيق يناسب المقام او تحقيق يلايم المرام وقولهم فتامل وفليتامل مع فيه او بدونه وامثالها اشارة الى خدشة وازاحة وهذا
كله اذا لم تدل القرينة على خلافه والا فالعبرة لها وعلى هذا فقوله ههنا فافهم اشارة الى فهم ما قبله لكونه بحثا مشكلا دقيقا لا يتيسر لكل احد
فهمه كما هو حقه ويمكن ان يكون اشارة الى دفع ما يرد على ما افاده استاذه من ان نقيض كل شئ كما يكون رفعه كذلك يكون مرفوعه
ايضا فمعية رفعهما الذى هو معنى ارتفاع النقيضين وان لم يستحل رفعه وهو سلب معيتهما لكن يستحيل مرفوعه البتة وهو النقيضان
فعاد الاشكال فلم ينفع القيل والقال ثم ان النقيضين واجتماعهما انما هو مرفوع الرفعين لا مرفوع معية الرفعين فان الارتفاعين اذا
اضيفت اليهما المعية صارت امرا آخر غيرهما فمعية الرفعين الذى هو معنى ارتفاع النقيضين ليس نقيضه الا رفعه وهو سلب معيتهما وهو
ليس بمحال فالمعنى ههنا امر آخر وهو انه يمكن اجراء الاعضال فى اجتماع النقيضين فى تقريره على ما ظهر لى فى هذا الوقت ان اجتماع النقيضين
ليس بمحال فانه لو استحال لزم ارتفاع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان نقيض كل شئ رفعه فنقيض ايضا لنقيضين
ارتفاعهما واستحالة احد النقيضين يوجب وجود النقيض الآخر فاستحالة اجتماع النقيضين توجب نقيضه وهو ارتفاع النقيضين
والجواب عن هذا الاعضال على نحو ما مر ان معنى اجتماع النقيضين انه على تقدير وجود نقيض وجود النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم
ارتفاع ذلك النقيض الآخر على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ان يقال ان معناه معية وجودهما محال فيجب سلب هذه
المعية وهو ليس بمحال فتفكر واحفظ ما القيت عليك من المباحث الشريفة فلعلك لا تجدها فى غير هذه التعليقات النفيسة
قال فى الحاشية مع انه آه هذا ايضا دفع للمنع الوارد على المقدمة المذكورة باثباتها حاصله ان عدم تعلق السلب بالسلب امر مشتهر
وان لم يكن صحيحا فى نفس الامر فيصح التمسك بها على سبيل الجدل فدليل صاحب المطارحات جدلى لا برهانى **قال** فيها وظاهر
ان ذلك ليس بظاهر البطلان **اقول** هذا ظاهر البطلان ولا دخل له فى اثبات المقدمة الممنوعة بالشهرة **قوله** بهذا تثبت المقدمة
الممنوعة الخ الغرض منه الرد على المولوى عظيم الكوفاموى على قوله فيه انه لا يلزم اثبات المقدمة الممنوعة من تعلق الزوال الثانى
بالاول باعتبار الثبوت كما يظهر لمن له فكر صائب فلا فائدة فى ذكر هذا القول انتهى يعنى لا فائدة فى قول السيد المحقق مع انه آه اذ
المشهور لا يفى بالمقصود فانه يجوز ان يكون الادراك الذى تعلق به الادراك سلبا ثابتا فبالادراك اللاحق لا يزول الا ثبوته و
السلب المحض وهكذا كل ادراك فالامر العدمى ح لا يتعلق بالسلب المحض بل بالثبوت وهو ليس بمحال فلا يلزم ما هو المقصود من كون
الادراك وجوديا محضا وحاصل الرد انه ليس غرض السيد المحقق من ذكر هذا القول وفاءه بالمقصود بل مجرد اثبات المقدمة

وقريب منه ... ما افاد هو بنفسه ... ان معناه معية ... رفعهما محال فيجب ... سلب معيتهما ... وهو ليس بمحال ... فافهم ... فيما مع اوبدونه ... فيما ثبت ... المقدمة ... ۱۶۳ ... بالمقصود ... فنفى المقدمة ... فى ذكرها فى هم ... قولهما ... لا يفى بالمقصود ... بخلاف الطريقة ... التى اختارها صاحب المطارحات ۱۲ غلام يحيى رح

الممنوعة ولو بطريق الشهرة وهو حاصل نفي مطلق الفائدة في ذكره غير صحيح **اقول** كون عدم تعلق السلب بالسلب مشهورا
ام مشهور لا يخفى على ماهر الفن خصوصا المحقق المانع فهو يعلم شهرته وغرضه من ايراد المنع على المقدمة انما هو ابطالها على التحقيق
وان كان ثابتا عند الجمهور فتذكر السيد المحقق قوله مع انه لا فائدة في ذكرها في سياق جواب منعه اذ ليس فيه الا ذكر ما قد علمه
من قبل نعم لو كان به وفاء بالمقصود لكان في ذكره فائدة البتة واذ ليس فليس وهذا هو مراد الكوفاموي من قوله فلا فائدة
في ذكر هذا القول وما ذكره الفاضل المحشي لا يدفعه واما قول بعض الناظرين لو كان غرض القائل بنفي الفائدة عن ذلك القول انه لا فائدة
له في اثبات المطلوب فان كان له فائدة اخرى فلا يتوجه ما قال المحشي انتهى فسخيف جدا لما عرفت **قال** ثم لا يخفى الخ الغرض منه
اثبات اولوية تقرير صاحب المطارحات من تقرير بعض المحققين وحاصله ان طريقة بعض المحققين لا تدل الا على وجودية الادراك
الاخر الذي تنتهي اليه سلسلة الادراكات والمقصود انما هو وجودية جميع الادراكات بخلاف تقرير صاحب المطارحات فانه تثبت
منه وجودية كل ادراك باجراء التقرير المذكور في جميع الادراكات بناء على ما مر من ان كل زوال صالح لان يتعلق العلم بزواله او بزوال
زواله فكان تقرير صاحب المطارحات اولى **قوله** لانها تدل على الايجاب الكلي المراد بالايجاب الكلي كون كل ادراك وجوديا وههنا وجهان
لعدم تمامية التقريب احدهما عدم دلالة الدليل المذكور الا على الاعم من كون الادراك وجوديا محضا او انتفاء ثابتا والمرام انما هو الاول
فقط وهو مشترك الورود على تقرير صاحب المطارحات وتقرير بعض المحققين وثانيهما عدم دلالته على الايجاب الكلي مع قطع النظر
عن ثبوت الوجودية المحضة او الاعم وهو وارد على تقرير صاحب المطارحات خاصة وغرض السيد المحقق من قوله ثم لا يخفى انما هو بيان
هذا الوجه لا الوجه السابق **قال** اقول فيه نظر الخ مورد النقض قول الدواني والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية آه وحاصل النظر انه لو لم تنته
سلسلة الادراك الى ادراك وجودي لا يلزم اجتماع ادراكات غير متناهية في النفس كما هو المتبادر من ذلك القول بل اعدام ادراكات
غير متناهية لانه اذا كان كل ادراك زوالا لما قبله لا تبقى الادراكات السابقة عند الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا فيكون جميع تلك الادراكات
الغير المتناهية منتفية **قوله** اي بالادراكات السابقة اي على الادراك الاخير **قال** فالاولى آه يعني اذا عرفت سخافة ما ذكره الدواني
فاعلم ان الاولى ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لما قبله ولم تنته السلسلة الى ادراك وجودي يلزم انتفاء كل واحد واحد من الادراكات
السابقة عند تحقق الادراك اللاحق وبالجملة ففي كل مرتبة لا يوجد الا ادراك واحد وهو الاخير ولا يجتمع معه ما قبله اصلا وهو محال فلو ورد عليه احسن
المحققين بانه لا يلزم من كون الادراك زوالا ان لا يوجد الادراك السابق راسا بل اللاحق لا يجتمع مع مرفوعه فيجوز ان يجتمع مع الادراكات
السابقة التي لم تتعلق بها الرفع مطلقا واجاب عنه زبدة المحققين بان الادراك اذا كان عبارة عن الزوال اللاحق يلزم ان يزول مرفوعه
وهو زوال لما قبله فيلزم زوال مرفوع المرفوع وهكذا فيلزم عند تحقق الادراك الاخير انتفاء جميع الادراكات السابقة ولو بالواسطة هذا **اقول**
قد وقع الاختلاف في ان النفس هل تتوجه في آن واحد الى شيئين مختلفين ام لا فالمشهور هو الثاني والتحقيق هو الاول كما سيأتي فالجواب
المذكور انما يستقيم على ما هو المشهور لانه على هذا التقدير لا يمكن ان تحصل للنفس ادراكات كثيرة في آن واحد بل كل ادراك يحصل في آن فيكون
جميع ادراكاته على سبيل الترتيب والتعاقب لا محالة فيلزم من تحقق الادراك اليومي كادراك زيد انتفاء الادراكات السابقة باجمعها فان ادراك
زيد يستلزم انتفاء ما قبله وهو يستلزم انتفاء ما قبله وهكذا واما لو اختير ما هو التحقيق من ان النفس يمكن توجهه الى شيئين او اشياء في آن واحد
فلا يندفع الاشكال وذلك لانا اذا فرضنا انه حصلت للنفس في هذا الآن اربعة ادراكات مثلا ثم حصل في الآن اللاحق ادراك واحد هو ادراك زيد مثلا

لانها تدل على الايجاب الكلي كما تلونا عليك سابقا قوله جميع تلك ١٢

له بعض الناظرين قد خلط بينهما ولم يفرق بينهما والمطلب تحقيقه من حواشي الاستاذ سلمه القديمة المسماة بهداية الورى مولوي انوار الله مد ظله العالي ١٢

٢ه اي مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مد ظله

٣ه اي مولانا ولي الله لكهنوي ١٢ منه مد ظله

فهو لا يكون الا نفيا للواحد من هذه الاربعة ضرورة ان الرفع الواحد لا يتعلق الا بالشيء الواحد فلا يلزم منه الا انتفاء مرفوعه وهو واحد من الاربعة لا انتفاء الباقية وقد مر عليه ثم اقول النظر الدقيق يحكم ببقاء الاشكال على المشهور ايضا فانه اذا حصل للنفس ادراك زيد اليوم فلا يلزم منه انتفاء جميع الادراكات المرتبة السابقة عليه لاحتمال ان يكون هذا الادراك زوالا لما كان حصل في النفس قبله بعشر سنين فيكون هو زوالا لما قبله وبكذا فلا يلزم من ادراك زيد الا انتفاء مرفوعه وهو الحاصل قبل عشر سنين وهو يستلزم انتفاء ما قبله ولا يلزم انتفاء الادراكات التي حصلت في هذه المدة وبالجملة لا يلزم من الادراك اللاحق الا انتفاء مرفوعاته ولو بواسطة لا انتفاء غيرها فلا يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة فانا يرد بحاله الى الآن كما كان واجاب عنه بعض الافاضل بان مراد السيد الزاهد انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة في سلك سلسلة واحدة مع الادراك اللاحق عند تحققه ولا يخفى عليك ان ايراد احسن المحققين ليس الا على ما يفهم من ظاهر عبارة السيد المحقق وارادة المعنى المذكور في الجواب من كلامه اختيار بطريق آخر لا دفع لما ورد عليه فافهم فانه مما يحتاج الى لطف القريحة **قوله** ولم يقل فالصواب آه يعني قال السيد المحقق الاولى ولم يقل فالصواب اشارة الى انه يمكن تاويل مورد الايراد ايضا وله طريقان احدهما ان يحمل على ما ذكره السيد المحقق ههنا ويكون المعنى للنفس ادراكات غير متناهية من حيث الانتفاء وثانيهما ان يحمل على ما سيأتي بقوله ويمكن الجواب عنه **قوله** مع ان الوجدان شاهد بخلافه اذ الطبع السليم يحكم بانه لا يزول ادراك عند ادراك آخر فان قلت يجوز ان يبطل ادراك ولا يحصل العلم به لحصول الذهول او عائق آخر قلت لو تاملنا عند حصول ادراك زيد ما وجدنا ايضا شيئا زائلا في انفسنا فهذا ادل دليل على عدم وجود الزوال فينا والا لربما علمنا عند التامل والالتفات وقد يستدل على بطلان اللازم ايضا بما تقرر في مقره ان العلوم تتزايد يوما فيوما والتزايد لا يكون الا بان يبقى الاول ويحصل الثاني **قوله** والاستدلال عليه آه المستدل القاضي احمد علي السنديلي حيث قال الادراك منشأ الامتياز فلو كان سلبا بسيطا لم يتميز فان السلوب البسيطة لا تميز الا بملكاتها والسر فيه على ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة والفاضل مرزا جان في حواشي شرح المطالع انه لو تميز سلب الانسان عن غيره بنفس السلب مع قطع النظر عن ملكته لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا يكفي فيه مجرد ملاحظة الطرفين اذ يجوز ان لا يكون الانسان ولا سلبه هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة وما لم يتميز فكيف يكون منشأ الامتياز انتهى وحاصله ان الادراك منشأ لامتياز المعلوم عما عداه وانكشافه عند العالم ولا شيء من الانتفاء المحض بمنشأ الامتياز ينتج لا شيء من الادراك بالانتفاء المحض وهو المراد اما الصغرى فمع كونها متقررة عند الكل غنية عن البيان الا ان يقال ذهب بعض المتاخرين ومنهم السيد المحقق الى القول بالحالة الادراكية وانها منشأ الانكشاف ومع ذلك فهم لا ينكرون كون الصورة العلمية علما واطلاق العلم عليه فعلم انه ليس كل ادراك منشأ للانكشاف لانا نقول اطلاق العلم على الصورة العلمية عندهم مجاز لا حقيقة واما الكبرى فلان السلب المحض لا يكون ممتازا عن السلب الآخر بذاته وكل ما كان كذلك لا يكون منشأ لامتياز الغير فالعدم المحض لا يكون منشأ له اما الصغرى فلان الاعدام المحضة لو امتازت بانفسها لم يكن الحصر بين شيء كالانسان وسلبه كاللاانسان حصرا عقليا والتالي باطل بالبديهة والاجماع فكذا المقدم ووجه الملازمة انه لما كانت السلوب ممتازة بذاتها مع قطع النظر عن اضافتها الى ملكاتها فيجوز ان لا يوجد الانسان ولا هذا السلب الخاص بان يكون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن الاول بذاته وهو ظاهر واما الكبرى فلان منشأ الشيء لا بد ان يكون اقوى منه فمنشأ امتياز الغير لا بد ان يكون ممتازا بنفسه لا بغيره **قوله** والا لم يكن الحصر آه قد يستدل على عدم تمايز السلوب بذواتها بانه لو تميزت بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا فان المراد بالحصر العقلي ههنا ما يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين مع قطع النظر

ای المولوی عبد الغنی رح ۱۲ منه مدظله

ای مولانا جلال الدین الدوانی منه مدظله

ای لما نسبت تلک الاعدام الیها ۱۲ منه مدظله

عن الواسطة الخارجية ولا يبقى هذا الحصر على هذا التقدير لاحتمال سلب آخر مغاير للسلب الاول ويرد عليه انه على تقدير تعدد مفهوم السلب وتمايز السلوب
بالذات يجوز ان يكون الوجود ايضا متعددا ومتمايزا بذاته لا مشتركا معنويا فيصح الانحصار بين الوجود الخاص والعدم الخاص انحصارا عقليا فانا
اذا قلنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان حصرا عقليا وقد يزاح بما ذكره المحقق[١] الدواني في حواشي
شرح التجريد من ان هذا الحصر ليس بمقصود فان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي
اتصافه بوجود آخر وهو مردود بما ذكره الصدر[٢] الشيرازي في حواشيه الجديدة المتعلقة بشرح التجريد من انا لا نسلم ان الغرض ههنا الحصر
في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية كيف والكلام على تقدير كون العدم متعددا ومتمايزا بذاته وكذا الوجود فيكونان مستعملين في احد معانيه
قطعا فيكون الحصر عقليا بلا ريب لا يقال كيف يكون الحصر بين الوجود الخاص وسلبه الخاص عقليا لاحتمال ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود آخر
او معدوما بعدم آخر فلا يحصل الجزم للعقل بمجرد تصور الطرفين بل بانضمام مقدمة خارجية وهي ان الشيء لا يكون موجودا الا بوجوده لا بوجود غيره
وكذا لا يكون معدوما الا بعدمه وجوده الخاص لا بعدم آخر لانا نقول لا حاجة الى هذا التطويل بلا طائل فان قولنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا
بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص معناه الترديد بين وجوده الخاص وسلبه ولا ريب في انه حاصر من غير حاجة الى امر آخر فافهم ولذا زل
كما زلت اقدام المحققين ههنا ومنهم السيد المحقق حيث ظن في حواشي شرح المواقف ان الحصر بين الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب هذا الوجود ليس عقليا
وتبعه بما لا طائل تحته ولعلك تفطنت من ههنا ان كون السلوب ممتازة بانفسها لا يبطل الحصر العقلي بين الانسان وسلبه الخاص فان قولنا هذا الشيء
اما ان يكون انسانا او لا انسانا معناه على هذا التقدير الترديد بين الانسانية وسلبها الخاص ولا شك في ان العقل يجزم بالحصر بينهما بمجرد تصورهما
بهذا المعنى لا يقال احتمال كون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول باق لانا نقول على تقدير امتياز السلوب بذواتها يجوز
ان لا يكون كل واحد واحد من السلوب صالحا الا للاضافة الى الذات المخصوصة فيكون رفعا له فيصح الحصر العقلي بين تلك الذات وسلبه الخاص
قوله بجزم العقل آه صفة كاشفة لحقيقة الموصوف كما في قولهم الجسم الطويل العريض العميق **قوله** اذ عدم التمايز الا بملكاتها الخ حاصل الرد ان عدم
تمايز السلوب بذواتها بل بملكاتها لا يوجب عدم كونها منشأ لانكشاف الغير وانما يوجبه عدم تمايز السلوب بوجه من الوجوه فان ما لا يتميز نفسه كيف يميز غيره
لا عدم تمايز السلوب الذاتي فان الواجب في انكشاف الشيء بالشيء انما هو تميز ما به الانكشاف مطلقا اولو بواسطة الغير **قوله** وان تمكن آه يعني حصول تمايز
الاعدام بملكاتها وان كان يكفي في كونها منشأ للانكشاف لكنه فيما نحن فيه اذ على تقدير كون العلم عبارة عن الانتفاءات المحضة الملكات ايضا سلوب
بسيطة فلا يحصل الامتياز اصلا **قوله** فيلزم الخ حاصله ان كون الملكات سلوبا بسيطة ايضا لا يقتضي عدم تمايز الاعدام مطلقا اذ تمايز السلوب انما يتوقف
على اضافتها الى الملكات لا على تمايزها **قوله** فليتامل اشارة الى ان امتياز السلوب موقوف على امتياز ملكاتها ايضا فان الاضافة
لا توجب تميز المضاف الا اذا امتاز المضاف اليه كما تشهد به الضرورة فافهم كذا في المنهية **قال** واللازم آه حاصله ان اللازم
على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال هو الانتفاءات المحضة وذلك لان كل ادراك صفة ثابتة للنفس وسلب ثابت فاذا تعلق
الزوال به يزول ثبوته ويبقى الانتفاء المحض مثلا ادراك بكر زوال ثابت لادراك خالد فاذا تعلق الزوال به عند ادراك عمرو زال ثبوته و
انتفاؤه المحض وادراك عمرو ايضا ادراك ثابت فاذا تعلق الزوال به عند ادراك زيد زال ثبوته وبقي انتفاؤه وهكذا فلم يلزم الا انتفاء
الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير لو لم تنته السلسلة الى ادراك وجودي لا اجتماع الادراكات السابقة **قوله** بناء على
ما تقرر آه ان جعل ما تقرر قاعدة كلية فمع اباء لفظ اذا الدال على الاهمال الملازم للجزئي ممنوع اذ قد يتعلق النفي بالقيد والمقيد جميعا

[١] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه

[٢] اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه

كما فى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وان جعل قضية مهملة او جزئية فلا تنفع لجواز ان يكون ما نحن بصدده من قبيل
ما يتعلق النفى هناك بالقيد والمقيد جميعا ولو سلمنا كليتها فنقول بانه قانون لفظى لا يلتفت اليه فى امثال هذه المباحث **قوله** اورد
عليه آه المورد كمال المدققين مولانا محمد كمال الدين نور الله مرقده وحاصله ان عموم العدم المحض من العدم الثابت انما هو اذا لم يعتبر وجود
الموضوع اما اذا اعتبر وعلم وجود الموضوع فهما متلازمان وذلك لان عمومه منه انما هو بسبب ان العدم المحض لا يقتضى وجود الموضوع
فيحتمل ان يكون الموضوع موجودا ويحتمل ان لا يكون موجودا ويسلب عنه المحمول والعدم الثابت نقيضه لاقتضاء ثبوت الشئ وان كان
عدما للشئ وجود ذلك الشئ ومن ههنا تسمعهم يقولون ان السالبة البسيطة كزيد ليس بقائم اعم تحققا من الموجبة المعدولة كزيد لا قائم
فلما علم وجود الموضوع انتفى سبب العموم فيثبت التلازم بينهما وح فتصدق السالبة المحضة موجبة معدولة فانا اذا علمنا وجود زيد
وحكمنا عليه بانه ليس بقائم فهو يستلزم الحكم بانه لا قائم وبالعكس اذا تمهد لك هذا فنقول وجود الموضوع فى مبحث الادراك معلوم
وهو النفس بفرض تحقق الادراك الاخير كادراك زيد ولا بد للادراك من مدرك فلو سلمنا لزوم الانتفاءات المحضة فى النفس على تقدير
تعلق الزوال بما قبله بناء على القاعدة اللفظية المذكورة لكن الاعتراف به اعتراف بلزوم الانتفاءات الثابتة لان الانتفاء المحض عند
وجود الموضوع يستلزم الانتفاء الثابت كما مهد لك آنفا فالقول بلزوم الانتفاءات المحضة قول بلزوم الادراكات فيصح قول المحقق
الدوانى ويندفع ايراد السيد المحقق ولعلك علمت من ههنا ان هذا الايراد انما هو على سبيل التنزل والا فلقائل ان يمنع جريان تلك
القاعدة اللفظية فى هذا المبحث كما ذكرنا سابقا **قوله** والسالبة المحضة فى هذه الصورة تصدق معدولة ههنا اربع قضايا [1]موجبة محصلة
كزيد قائم و[2]سالبة بسيطة كزيد ليس بقائم و[3]موجبة معدولة كزيد لا قائم و[4]سالبة معدولة كزيد ليس بلا قائم اما الاولى والثانية فبينهما
تقابل الايجاب والسلب على ما ذكره رئيس[ه] الصناعة فى الشفاء لكون احدهما وجوديا والآخر عدميا وعدم خلو محل عنهما واما الاولى والثالثة
فكذلك ايضا الا ان لتفارق السالبة المحضة عن الموجبة المحصلة صورتين احدهما عدم وجود الموضوع وثانيهما سلب المحمول عن الموضوع
الموجود ولتفارق المعدولة الموجبة عنها صورة واحدة فقط وهى الثانية منهما واما الاولى والرابعة فبينهما عموم وخصوص مطلقا فانه كلما
صدقت الموجبة المحصلة صدقت السالبة المعدولة ولا عكس لاحتمال عدم الموضوع الا اذا علم وجود الموضوع فانهما حينئذ يتلازمان كما
نص عليه المحققون من الحكماء وللفاضل المحشى ههنا مسلك آخر سياتى ما فيه واما الثانية والثالثة فبينهما عموم وخصوص مطلقا
ايضا لانه كلما صدقت الموجبة المعدولة صدقت السالبة البسيطة دون العكس لاحتمال عدم الموضوع واما الثانية والرابعة فبينهما
عموم وخصوص ايضا فانه كلما صدقت السالبة البسيطة صدقت السالبة المعدولة دون العكس لتحقق السلب العدولى فى
ضمن الايجاب المحصلى واما الثالثة والرابعة فبينهما تباين بالايجاب والسلب فاحفظ فانه ينفعك فى مواضع شتى **قوله** وفيه كلام
سياتى وفى الكلام كلام سياتى فانتظره **قوله** فيه ان استحالة الخ اعلم اولا انهم اختلفوا فى حدوث النفس وقدمها فالمنسوب[2] الى
افلاطن ومن تبعه قدمها ووجودها قبل وجود الابدان وتلقاه القطب[3] الشيرازى فى شرح حكمة الاشراق بالقبول حيث قال ذهب افلاطن
الى قدم النفوس وهو الحق الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقول النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم الارواح جنود مجندة
فما تعارف الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام وانما قيده بالفى عام تقريبا الى افهام العوام
والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هى غير متناهية لقدمها وحدوث الابدان انتهى وذهب المشاؤن منهم

[ه] اى الشيخ ابو على بن سينا ۱۲ منه مد ظله

[2] فيه اشارة الى انه ليس مذهبه حقيقة قدمها كما حققه صاحب الاسفار الاربعة ۱۲ منه مد ظله

[3] اى مولانا قطب الدين الشيرازى شارح ۱۲ منه مد ظله

رئيس الصناعة ومن تبعه الى حدوثها بحدوث الابدان واليه مال الشيخ المقتول في حكمة الاشراق والتلويحات اما الفرقة الاولى فاستدلت على القدم بدلائل منها ما اورده ابن كمونة في شرح التلويحات من انه لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما موجودة قبل حدوث النفس او لا والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والثاني لا يخلو اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اخرى وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة فرجح وجوده في بعض الاحوال دون البعض ترجيح من غير مرجح واما الثاني فلانه لو كانت للبسيط علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لم يمكن اسناد المعلول الى الباقي والا فان كان له شيء من المعلول وللباقي تاثير في باقيه فيكون المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فيه فاذا حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل لقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا ولا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم من ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل عليها ان تكون مركبة هذا ولا يخفى عليك ان هذا الدليل مبني على امتناع كون علة البسيط مركبا وهو وان كان مشهورا بين الفلاسفة لكن لم يقم عليه برهان قوي بعد وتحقيقه في حكمة الاشراق وشرحها ومنها ان علة النفس لو كانت موجودة بتمامها قبل وجود البدن يلزم وجودها قبله وفيه المطلوب وان لم تكن موجودة بتمامها يتوقف وجودها عليه لكون البدن على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنه لا يتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه واللازم باطل بالبراهين الدالة على بقائها بعد خراب البدن فالملزوم مثله ولا يخفى عليك ما فيه فان البدن يجوز ان يكون شرطا لحدوث البدن لا لبقائها فلا يلزم من استغناء النفس عن البدن في البقاء استغناؤها عنه في الحدوث وبالجملة فالدلائل الموردة لقدم النفوس كلها سخيفة جدا ولولا غرابة المقام لذكرت كثيرا منها على انه تلزم عليه مفاسد كثيرة كتعطل النفس مدة مديدة عن تصرفها في البدن ولزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولزوم وجود الامور الغير المتناهية مع قيام الادلة القاطعة على بطلان اللاتناهي فاذن الحق هو القول بالحدوث وكتب المشائين مملوة من ادلة اثباتها لا حاجة الى ذكرها ههنا هذا كله على طور الحكمة واما على طور الشرع فقد ثبت خلق الارواح قبل الاجساد بالاحاديث لكن لا في الازل لثبوت حدوث ما سوى الله تعالى حدوثا زمانيا بل في لا يزال وبه ظهر ان تقييد النفي علم في الحديث ليس لمجرد تفهيم العوام كما فهمه شارح حكمة الاشراق وايد به القول بالقدم وههنا مذهب آخر ذهب اليه بعض الفلاسفة وهو ان النفوس الكاملة قديمة والناقصة حادثة ولا يخفى عليك ان هذا التوزيع ليس بصحيح وهو ترجيح من غير ترجيح وثانيا ان القائلين بحدوث النفس اتفقوا على ان النفس تتصف بمرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة يكون النفس فيها خالية عن جميع الادراكات الحصولية وذلك في مبدأ الولادة واما القائلون بقدمها فافترقوا فرقتين فالاكثرون منهم قالوا ايضا باتصافها بها وبعضهم انكروه وقالوا هذه المرتبة من خواص حدوث النفس لا توجد عند قدمها وثالثا ان حاصل ايراد الفاضل المحشي ههنا ان استحالة ما الزمه السيد المحقق من وجود الادراكات الغير المتناهية في الزمان الماضي على وجه التعاقب مسلمة على تقدير حدوث النفس كما ذكره في حواشي شرح الهياكل لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث الابدان فيكون زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي فكيف توجد الادراكات الغير المتناهية في ذلك الزمان المتناهي وايضا اول ادراك حدث للنفس بعد حدوثها لا يخلو اما ان يكون زوالا للادراك آخر قبله او لا لا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض ولا سبيل

له اى الشيخ ابو علي بن سينا رح ١٢ منه مد ظله

له اى مولانا شهاب الدين الحكيم السهروردي منه مد ظله

له اى عز الدولة سعد بن منصور رح ١٢ منه مد ظله

على الاول ايضا لاستلزامه عدم كون ما فرض اولا اولا لا يقال يجوز ان يكون ذلك الادراك الاول زوال الصفة من صفات النفس لادراك آخر قبله حتى يلزم ما لزم لانا نقول هذا راجع الى الشق الثاني من شقي المطارحات والكلام كان على الشق الاول واما على تقدير قدم النفس كما هو مذهب بعض الاشراقيين فاستحالة اللازم ممنوعة لجواز ان يكون العقل الهيولاني من مختصات حدوث النفس ولا توجد على تقدير قدمها كما هو مزعوم البعض فح يكون زمان النفس غير متناه في جانب الماضي فلا استحالة في لزوم الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب نعم لو ثبت اتصاف النفس بهذه المرتبة على تقدير قدمها ايضا لتم الكلام واذ ليس فليس والحاصل ان ههنا مذاهب ثلثة احدها حدوث النفس وثانيها قدمها مع اتصافها بمرتبة العقل الهيولاني وثالثها قدمها مع عدمها واللازم انما يستحيل على المذهبين الاولين دون الاخير فلا يكون تقرير السيد المحقق تاما جاريا عند الكل وانت تعلم ان هذا الايراد ليس بشيء لان السيد المحقق ليس بغافل عما ذكره المورد والشاهد عليه قوله في حواشي شرح الهياكل وهذا التسلسل وان كان في الامور الاعتبارية لكنه في الادراكات على تقدير حدوث النفس محال انتهى حيث قيد استحالة اللازم بتقدير حدوث النفس فغرضه ليس الا اثبات الاستحالة على مذهب المشائين من حدوث النفس وهو الحري الحقيق بالقبول وهو حاصل على ان انكار العقل الهيولاني في النفس على تقدير قدمها صادر عن صاحب العقل الهيولاني فان بداهة الوجدان شاهدة بان المولود في مبدأ الولادة لا يدرك شيئا بالحصول سواء كانت النفس قديمة او حادثة فتخصيص هذه المرتبة بحدوث النفس بلا مخصص فالاستحالة لازمة على تقدير القدم ايضا ولا يضر عدم لزومها على المذهب المرجوح ومن ههنا ظهر ما في كلام السيد المحقق المذكور وان اشتهيت زيادة تفصيل في ذلك فارجع الى التعليق الحمائل قوله والشاهد عليه اي على ان مرتبة العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس قوله اي لا لتم التسلسل آه توضيحه انهم استدلوا في فواتح كتب المنطق على عدم نظرية كل من التصورات والتصديقات بانه لو كان كل منهما نظريا لزم الدور او التسلسل فانا اذا حاولنا تحصيل شيء منها فلا بد ان يكون حصوله بعلم آخر وهو ايضا نظري لا يكون حصوله الا بعلم آخر فان عاد يلزم الدور والا يلزم التسلسل وكلاهما محالان وقالوا هذا التقرير انما يتم على تقدير حدوث النفس فانه لما كان النفس حادثة كان زمانها متناهيا فلا يمكن وجود المبادي الغير المتناهية فيه واما على تقدير قدمها فلا لجواز حصول النظريات بطريق التسلسل وهو لا يكون مستحيلا على هذا التقدير لكون زمان النفس غير متناه فهذه الحوالة منهم شاهدة وشهود اهنا على ان العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس عندهم فانه لو لم يكن كذلك لم يصح حكمهم بتوقف التقرير المذكور على حدوثها التمامية على تقدير القدم ايضا فان زمان النفس ان كان غير متناه على ذلك التقدير لكن زمان الادراك على تقدير العقل الهيولاني متناه البتة فيلزم التسلسل المستحيل ايضا ولا يخفى عليك ان هذه الشهادة مردودة غير مسموعة بوجهين احدهما ما اقول ان هذه الحوالة وان كانت صادرة عن البعض لكنها غير مقبولة عند المحققين والشاهد عليه قول المحقق الدواني في حواشي التهذيب عند قول صاحب التهذيب ويقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر الخ هذا الطريق يعني طريق الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال عليه بانه لو كان الكل من كل منهما نظريا لدار او تسلسل او بديهيا لما احتجنا في شيء منها الى الفكر فانه مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها الخ فقوله على ما هو المشهور صريح في انه ليس براض عن توقف الاستدلال المذكور على حدوث النفس ولي في توجيه هذا القول تحقيقات ذكرتها في التعليق العجيب فانظر فيه وثانيهما ما قيل ان المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت ذات النفس قديمة او حادثة فلا تختص استحالة التسلسل المذكور بحدوث النفس بل تتاتى على تقدير قدمها ايضا وههنا تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي القديمة ۱۲ منه

وهو انه لو بل
قوله على تقدير النفس حدوثها
بقوله على تقدير العقل الهيولاني
لكان اولى
كذا ذكره
الاستاذ
المولف سلمه
في تعليق
الحمائل ۱۲
مولوي
انوار الحمد
سلمه الله
ای
مولانا
جلال الدين
الدواني
رح ۱۲
منه
مد ظله

بيان حجة عدم نظرية التصورات والتصديقات على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس وايضا يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة ۱۲ غلام يحيى رح

۱۲۹

هداية الورى فارجع اليهما **قوله** ابدا اي سواء كانت النفس حادثة او قديمة وهذا خلاف مذهب الكل **قوله** وهي انا نفرض مفهومين متناقضين اه توضيح المقام انا نفرض مفهومين متناقضين نسمي احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق ونفسر المعلوم بما حصل في الذهن سواء كان حصوله بنفسه كما اذا كان ذلك الشيء بديهيا او بوجه ذاتي او عرضي سواء كان ذلك الوجه مرآة لملاحظته كما في علم الشيء بالكنه وبالوجه او لا كما في علم الشيء بكنهه وبوجهه وبالجملة المعلوم عبارة عما حصل في الذهن باي نحو كان ونفسر المجهول المطلق بما يناقضه وهو ما لا يحصل في الذهن بوجه من الوجوه لا بنفسه ولا بوجه ذاتي او عرضي حتى بهذا العنوان ايضا وفرض مثل هذين المفهومين جائز عند العقل لا استحالة فيه وعلى تقدير القول بمرتبة العقل الهيولاني يلزم بانضمام هذه المقدمة المفروضة المحققة محال فليس هو الا بسبب فرض تلك المرتبة وما يستلزم المحال محال ففرض تلك المرتبة محال سواء كانت النفس قديمة او حادثة وذلك ما اردناه وتقرير لزوم الاستحالة ان تلك المرتبة لو كانت من الواقعيات والواقعي لا يلزم من فرضه محال ففرضنا ان عمرا مثلا كان في مبدأ ولادته في تلك المرتبة ثم حصل له لما خرج من تلك المرتبة مفهوم المجهول المطلق بالمعنى الذي مر يعني ما لا يحصل بوجه من الوجوه بان تصورا ولا هذا المفهوم فقط ولم يحصل له قبله امر آخر غيره فنقول زيد مثلا اما معلوم عنده بالمعنى الذي مر بان حصل عنده بنفسه او بوجه من الوجوه او مجهول مطلق بان لم يحصل عنده بوجه من الوجوه وكلاهما باطلان اما الاول فلان المعلوم هو ما حصل في الذهن بنفسه او بوجه من الوجوه وقد فرضنا انه لم يحصل لعمرو من الادراكات الحصولية سوى ادراك مفهوم المجهول المطلق بالمعنى المار فلو كان زيد عنده معلوما في ذلك الآن لم يكن معلوما الا بعنوان هذا المفهوم الحاصل عنده فيكون هذا المفهوم عنوانا لزيد وشرحا له فيكون محمولا عليه فيلزم صدق المتناقضين المعلوم والمجهول المطلق على زيد وهو محال واما الثاني فلانه لو كان زيد مجهولا مطلقا عند عمرو في ذلك الآن المفروض فيصدق عليه انه مجهول مطلق وقد فرض ان هذا المفهوم حاصل لعمرو فيلزم كون زيد معلوما لعمرو بهذا العنوان فيلزم كونه مجهولا مطلقا ومعلوما معا اذ لا معنى للمعلوم الا ما حصل في الذهن بوجه وهل هذا الا اجتماع المتناقضين **قوله** ان مرتبة العقل الهيولاني اه نقل بعض الناظرين عن استاذ استاذه ان هذا الاشكال مما لا اختصاص له بمرتبة العقل الهيولاني فانه لو لم تثبت تلك المرتبة ولم يفرض حصول هذا المفهوم اولا توجهت الشبهة ايضا فانه لا شك ان النفس في اي مرتبة فرضت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية او العرضية فلو فرض مفهوم المجهول المطلق في النفس فنقول زيد المجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم المجهول المطلق عنوانا وصادقا عليه فيلزم كونه مجهولا حين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا يكون حاصلا بهذا المفهوم الصادق عليه فيلزم كونه معلوما حين كونه مجهولا انتهى **اقول** سخافة هذا التقرير ظاهرة فانا نختار الشق الثاني من غير لزوم المحال كما فصلته في رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق فلا نعيده **قوله** فان العقل آه دفع لما يقال من ان النفس اذا انتقلت من مرتبة العقل الهيولاني لا تدرك الا الامور المحسوسة البديهية كصورة الاب والام ونحوهما ولا يحصل له ابتداء ادراك الكليات ومفهوم المجهول المطلق منها وحاصل الدفع ان العقل لا ينقبض اذا خلي وطبعه عن تجويز حصول هذا المفهوم للنفس ابتداء وهذا القدر كاف في المقصود وان لم يحصل له عادة **قوله** فيكون عنوانا له اي فيكون مفهوم المجهول المطلق الحاصل للنفس عنوانا لزيد وصادقا عليه فيلزم اجتماع المتنافيين **قوله** ولهذه الشبهة تقريرات واجوبة تحقيقها انما لم يتعرض لذكرها لئلا يطول الكلام ويشوش المرام ولما اعرض المحشي عن ذكرها اعرضنا ايضا للعذر المذكور وقد الفت في هذا المبحث رسالة سميتها حل المغلق في بحث المجهول المطلق ذكرت فيها جميع تقارير الشبهة واجوبتها مع ما لها وما عليها فعليك بها **قوله** وقد عرضتها على اذكياء عصرنا قال في الحاشية اراد به محمد ساجد الجونفوري المشهور من الاذكياء المعاصر للاستاذ سلمه الله تعالى انتهت

قوله فلم يات احد بما يعتد به قال فى الحاشية لا حد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان فى تلك المرتبة مستندا بان الطفل فى مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب والام ومثل ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت **قوله** فهى احق ان تسمى بالجذر الاصم العدد المضروب فى نفسه يسمى جذرا عند الحساب كالثلثة مثلا اذا ضربناها فى نفسها يصير تسعة فتسعة مجذور والثلثة جذرها وقس عليه ثم العدد ان علم له جذر بالتحقيق يسمى ذلك العدد منطقا بضم الميم كالاربعة فان جذره اثنان والستة عشر فان جذره اربعة وهكذا وان لم يكن استخراج جذره الا بالتقريب يسمى ذلك العدد اصم كالاثنين مثلا فان الطاقة البشرية لا تفى باستخراج عدد اذا ضرب فى نفسه حصل اثنان تحقيقا واختلفوا فى ان هذا القسم من العدد هل له جذر فى نفس الامر ام لا فمنهم من قال نعم الا انه مما استاثر الله تعالى به نفسه لاظهار عجز العباد ولهذا قال بعض الحكماء ينبغى للعبد ان يواظب على قوله سبحان من يعلم جذر الاصم والمحققون منهم ذهبوا الى انه ليس له جذر فى نفس الامر فلا يعلمه سبحانه وتعالى ايضا اذ علمه لا يتعلق الا بما يكون واقعيا وبرهنوا عليه ببرهان قوى مذكور فى موضعه كذا ذكره العلامة شمس الدين الخلخالى فى شرح خلاصة الحساب لاستاذه البهاء العاملى وقد جرت عادة المؤلفين انهم يسمون الاشكالات العسيرة الحل بالجذر الاصم ووجه المناسبة لا يخفى ولننبهك ههنا على حكاية سنيلة وهى ان حسين[له] المحققين نور الله مرقده عرض هذه الشبهة بطريق الامتحان على الفاضل اللكبكى[٥٢] حين حضر بخدمته لتحصيل بعض ما بقى من شرح الملخص وغيره بعد الفراغ عن تحصيل ما عداه من الكتب فى خدمة بحر العلوم مولانا عبد العلى رح عند قصده زيارة الحرمين الشريفين وقال انها لا تنحل بانامل الافكار فاجاب عنه الفاضل المذكور بانا نختار الشق الثانى وهو ان زيدا مجهول مطلق عنده فى ذلك الآن ومفهوم المجهول المطلق وان كان فى جباله لكنه لم يجعل مرآة لملاحظته وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظته لا يستلزم معلوميته كيف ومفهوم الشئ وجه لجميع الاشياء وحاصل فى جميع الاذهان فلو كان حصول الوجه مطلقا لمعلومية ذى الوجه وانكشافه عند العالم لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة عند الكل وهو ظاهر البطلان وح لا يلزم ان يكون ما فرض مجهولا مطلقا معلوما مطلقا فقال المحقق الممدوح انا نصطلح على ان المعلوم بوجه ما عبارة عما يحصل فى الذهن بنفسه او بوجه ذاتى او عرضى على وجه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عما لا يكون كذلك فيلزم الخلف على هذا الاصطلاح قطعا فانتقل الفاضل المذكور الى جواب آخر وقال قد تقرر فى موضعه ان النفس اذا انتقلت عن مرتبة العقل الهيولانى الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة اولا فيكون اول مدركاته جزئيا محسوسا ففرض حصول مفهوم المجهول المطلق اولا غير معقول فرده المحقق الممدوح بان هذا وان كان متقررا عند الجمهور من الحكماء لكن لا عبرة لمتقررات القوم فى مقام التحقيق فقال الفاضل المذكور مفهوم المجهول المطلق كلى نظرى مركب من عدة مفهومات وتصور النظرى من غير تصور مباديه غير معقول على ان اهل العربية ايضا يفهمون ان فهم معنى المشتق بعد فهم معنى المشتق عنه سواء كانت المشتقات موضوعة للذات والصفة والنسبة كما هو المشهور او لمعنى بسيط ينتزع عنه هذه الثلثة كما يعتقده المحققون وان اغمضنا عن ذلك كله فنقول ان زيدا كان مجهولا مطلقا عند عمرو قبل حصول مفهوم المجهول المطلق فى ذهنه وكان هذا المفهوم وجها له فى الماضى ثم بعد حصوله صار معلوما عنده فى الحال بهذا الوجه الثابت له فى الماضى ولا يلزم منه الا كون زيد معلوما فى الحال بعد ما كان مجهولا مطلقا فى الماضى ولا محذور فيه فحسن المحقق الممدوح هذا الكلام من الفاضل المذكور وعانقه معا **اقول** لعل تحسين المحقق الممدوح هذا الكلام منه انما كان لقطع المسافة والا فالجوابان المذكوران ايضا مخدوشان لا يسمنان ولا يغنيان اما الاول فلان حصول مفهوم المجهول المطلق اولا وان كان بعيدا عن مسالك الحكماء الا انه ممكن فى نفس الامر قطعا بان يلقى الله تعالى ذلك المفهوم اولا دفعة واحدة فى نفس عمرو وعند انتقاله عن العقل الهيولانى من دون احتياجه الى تحصيل مباديه وهو ليس ببعيد عن قدرته تعالى

له اى مولانا محمد حسن رح ١٢ منه مدظله

٥٢ اى اللكبكى عماد الدين اللكنوى رح منه مدظله

١٦١

وان كان بعيدا عن قدرة العبد فما الجواب عنه على هذا التقدير واما الثاني فلانه اذا كان زيد معلوما في الحال فذلك الوجه الثابت له في
الماضي ح قد فرض حصوله ذلك الوجه في الحال فيصدق في الحال ايضا على زيد فيعود الاشكال فتفكر وان اردت زيادة توضيح لهذا
المقام فارجع الى رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق قوله افاد بعض الاعاظم قال في الحاشية المفيدة حضرت مولوى نظام الدين
الانصاري السهالوي في شرح المبارزية انتهت وحاصل ما افاده بعد تمهيد ان الزوال على نوعين زوال سابق وهو العدم الذي يكون
قبل الوجود وهو ازلي غير محتاج الى علة وزوال لاحق وهو العدم الذي يكون بعد الوجود وهو حادث وهما متلازمان تحققا عند الفلاسفة وجودا
كما في الحوادث الزمانية وعدما كما في القديمة الزمانية ان المراد من الزوال في قول السيد المحقق اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق
المتاخر عن تحققه ان كان مطلق الزوال اعم من ان يكون زوالا لاحقا او سابقا فالحصر المذكور ممنوع لان العدم السابق ليس عدما لاحقا
متاخرا عن تحقق الشيء وان كان هو العدم اللاحق لذلك الشيء المتاخر عن تحققه فهو وان كان مسلما لكنه لا يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات
الغير المتناهية وذلك لان الادراك الحصولي على تقدير كونه زوالا لا يجب ان يكون زوالا لاحقا بل يجوز ان يكون زوالا سابقا بان يكون
الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا زوالا لاحقا لادراك السابق عليه كادراك عمرو الذي هو انتفاء لادراك بكر ويكون ادراك بكر انتفاء سابقا
لما هو انتفاء له اي ادراك عمرو وهكذا وظاهر ان العدم السابق للشيء لا يستلزم تحقق ذلك الشيء فلا يلزم تعاقب الانتفاءات تحققا لعدم لزوم
تحقق الزوال ح قبل تحقق الزوال ح فلا يثبت ادعاء السيد المحقق قوله ان اراد به مطلق انتفاء الشيء وعدمه اقول قد تقرر في مقره ان احكام
الجزئيات تجري على مطلق الشيء فلو اريد بالزوال مطلقه لم يرد المنع على الحصر فالاولى ان يقال ان اراد به انتفاء الشيء المطلق وعدمه الخ
وتفصيله ان ههنا اربعة احتمالات احدها ان يراد بالزوال الزوال المطلق وح يمنع الحصر وثانيها ان يراد الزوال السابق فحسب وح لا يكون
هذا القول صحيحا وثالثها الزوال اللاحق فحسب ويرد عليه عدم افادة الدليل ما هو المدعى ورابعها مطلق الزوال ويرد عليه ما يرد على
احد الاحتمالين الوسطين ولعلك تفطنت من ههنا وجه اكتفاء المفيد المحقق على الاحتمالين ايضا قوله كما في الحوادث اراد به الحوادث
الزمانية فان الحوادث الذاتية تجامع القديمة الزمانية كالافلاك والعقول ولا اثر للعدم السابق هناك والغرض منه دفع ما يقال
العالم عند الفلاسفة قديم فمن اين يوجد العدم السابق وحاصل الدفع ان العالم وان كان قديما لكن الاشخاص الزمانية حادثة بلا ريب
بالاتفاق فيتحقق العدم السابق فيها قوله وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود قد يتوهم انه على هذا التقدير يلزم الاتحاد بين المبتدأ
والخبر فلا يصح قوله اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه فانه يكون كقوله اذ عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ليس الا
عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ويزاح بان التغاير الاعتباري كاف للحمل قوله وانما يجب في الادراك السابق الحاصل ان كون الادراك
عدما لاحقا للشيء انما يجب في الادراك الحصولي الحادث لان العدم السابق للشيء يكون ازليا فما يكون في الحصولي الحادث فالمدعى
انما هو اثبات وجودية الادراك الحصولي مطلقا حادثا كان او قديما فلا يثبت الدليل ما هو المطلوب نعم لو كان المطلوب اثبات
وجودية الادراك الحصولي الحادث فقط لتم الدليل البتة قوله فمن الجائز الخ اعلم ان الفاضل الرامفوري وجد العبارة في هذا المقام
هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء
سابقا لما هو انتفاء له وهكذا الخ وفهم حاصله ان من الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث كادراك زيد مثلا عدما لاحقا لانتفاء
سابق وهو ادراك عمرو على شيء هو اي هذا الانتفاء السابق وهو ادراك عمرو انتفاء لذلك الشيء ويكون ذلك الانتفاء السابق انتفاء

المولوى رستم على

سابقا للشئ هو ای هذا الانتفاء السابق انتفاء لذلک الشئ ثم اعترض بان قوله ویکون ذلک انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لا یفید معنی
لان المشار الیه بقوله ذلک لا یصح ان یکون الانتفاء السابق والا لزم الاتحاد بین اسم کان وخبره فتعین ان یکون المشار الیه به هو المنفی
بالانتفاء السابق المذکور فیکون المعنی ان المنفی بالانتفاء السابق المذکور یکون عدما وانتفاء سابقا لما هو انتفاء له فح یلزم ان یکون
للعدم السابق عدم سابق لان المنفی عدم سابق ومنفی للعدم السابق ایضا وبطلانه اظهر من ان یخفی فان العدم السابق یکون عدما
ازلیا لا یکون قبله عدما هذا وتبعه فی لزوم هذا الاعتراض بعض العلماء[له] ولا یخفی علیک ان لزوم هذا الاعتراض مبنی علی ما وجد علیه عبارة
هذا المقام وهی لیست فی النسخ الصحیحة المعتمد علیها والتی توجد فی النسخ الصحیحة هکذا فمن الجائز ان یکون بالادراک المفروض الحدوث زوالا
ای عدما لاحقا لانتفاء السابق علی ما هو انتفاء له الخ وتوضیحها علی ما افاده ابی[له] واستاذی سراج المحققین نور الله مرقده هکذا فمن الجائز
ان یکون الادراک المفروض الحدوث ای الادراک الذی فرض حدوثه الآن کادراک زید زوالا ای عدما لاحقا لانتفاء وهو ادراک عمرو
الذی هو انتفاء السابق وهو ادراک خالد علی ما متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراک عمرو وهو ای مفروض الحدوث اعنی ادراک
زید انتفاء له الضمیر راجع الی ما ویکون ذلک ای الادراک السابق علی ادراک عمرو وهو ادراک خالد انتفاء سابقا لما هو ای لشئ ذلک الادراک
السابق وهو ادراک خالد انتفاء له ای لذلک الشئ **اقول** ومن ههنا ظهر ان ما ذکره بعض الناظرین فی بیان حاصل ما افاده المفید المحقق
بقوله حاصل ما افاده بعض الاعاظم ان الادراک علی تقدیر کونه زوالا للادراک السابق علیه[اسم ۱۲] لا یلزم ان یکون عدما لاحقا لجواز کونه عدما سابقا فالادراک
اللاحق زوال للادراک السابق علیه یجوز ان یکون الادراک السابق عدما سابقا لما هو عدم له الی آخر ما ذکره[خبر ۱۲] لا یطابق کلام المفید المحقق فافهم بقی ههنا
امر آخر وهو ان المفید المحقق تعرض فی السند لان یکون الادراک اللاحق المفروض الحدوث کادراک زید زوالا لاحقا لادراک قبله ای لادراک عمرو ویکون
ذلک الادراک المنفی زوالا لاحقا لادراک آخر قبله کادراک خالد ویکون ذلک للادراک ای ادراک خالد زوالا سابقا لما هو انتفاء لاحق له
ادراک عمرو ولا حاجة الیه بل یکفی ان یقال فمن الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث عدما لاحقا لادراک عمرو ویکون ادراک عمرو انتفاء
سابقا لما هو انتفاء لاحق له ای ادراک زید فیتم السند فی الدرجتین والامر فیه سهل فان تعیین الطریق لیس من داب المناظرین علی انه لو حمل
قوله هکذا اشارة الی هذه الصورة وامثالها لم یکن فیه باس فافهم فانه من سوانح الوقت **قوله** کما فی عدم عدم قدیم قال الفاضل الزاهد[ته] المعروف
العدم الاول مضاف الی العدم الثانی الذی هو موصوف بالقدیم لا مضاف الیه والمراد بالعدم القدیم العدم السابق وبالعدم الاول
المضاف العدم اللاحق فیکون هذا مثالا لکون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق انتهی وتبعه بعض العلماء[ته] وانا **اقول** الظاهر ان قوله
کما فی عدم عدم قدیم متعلق بقوله فمن الجائز وتمثیل له رح فالصواب ان یقال العدم الثانی مضاف الی القدیم وموصوفه محذوف والتقدیر
هکذا کما فی عدم عدم عدم قدیم باضافة الاول الی الثانی والثانی الی الثالث وتوصیف الثالث بالقدیم لیطابق المثال الممثل له فانک
قد عرفت ان حاصل السند ان یکون الادراک اللاحق کادراک زید عدما لاحقا لادراک عمرو ویکون هو عدما لاحقا لادراک خالد ویکون هو
انتفاء سابقا لادراک عمرو فیکون ادراک زید عدم عدم عدم قدیم نعم لو کان هذا القول متعلقا بقوله وهکذا لیکون بیانا لصورة اخری للسند
لکان لما ذکره الفاضل المذکور وجه البتة فافهم فانه دقیق **قوله** رح لا یلزم الخ یعنی اذا کان الادراک زوالا سابقا لما هو انتفاء له لا یلزم
تعاقب الانتفاءات ای الادراکات بحسب التحقق لعدم لزوم تحقق الزائل ووجوده علی هذا التقدیر **قوله** وتخصیص الدلیل آه قال فی الحاشیة
المعلقة علی التخصیص ای بان المراد ان الادراک الذی بعد الوجود یکون عدما لاحقا انتهت وقال فی الحاشیة المعلقة علی الدلیل ای دلیل

له ای المدرک تراب علی رح ۱۲ منه مد ظله

ته ای مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحلیم اوظله الله جنات النعیم ۱۲ منه مد ظله

ته ای المولوی رستم علی رح ۱۲ منه مد ظله

ته ای المولوی تراب علی رح ۱۲ منه مد ظله

المحقق الدوانی المذکور بقوله والا لکان للنفس ادراکات غیر متناهیة علی سبیل التعاقب انتهت والغرض من هذا الکلام دفع ما یتوهم ان الکلام ههنا فی
الزوال اللاحق ودلیل الدوانی المذکور مختص بالعدم الطاری المقصود منه لیس الا ابطال کون الادراک عدما لاحقا لما قبله وهو حاصل فلا یضر
خروج احتمال کون الادراک زوالا سابقا وحاصل الدفع ان المدعی ههنا ابطال کون العلم زوالا للشیٔ سواء کان زوالا لاحقا او زوالا سابقا
لا الاول فقط فتخصیص الدلیل بالاول موجب لعدم تمامیة التقریب فان الدلیل علی هذا التقدیر لا یثبت المدعی بل جزءه لا یقال لا نسلم
ان المدعی ههنا ابطال کون العلم زوالا مطلقا بل المدعی ههنا انما هو عدم کون الحصولی الحادث زوالا للشیٔ بدلیل قول صاحب المطارحات
ان زال عنا ای عن نفوسنا وعلمها لیس الا حادث لحدوثها وقول المصنف واما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا ولا ریب فی ان الحصولی
الحادث علی تقدیر کونه زوالا انما یکون زوالا لاحقا للشیٔ لا زوالا سابقا لان العدم السابق ازلی قدیم فلا یکون حصولیا حادثا بل حصولیا قدیما
لانا نقول المقصود ههنا اثبات ان العلم الحصولی مطلقا لیس بزوال وعبارة صاحب المطارحات والمصنف لیستا نصین فی ما ذکره
القائل بل الظاهر ان المراد من عنا الواقع فیهما عن معاشرنا المدرکین کیف لا وقد عرفت ان المراد بالمتجدد فی کلام المصنف هو الحصولی مطلقا
حادثا کان او قدیما علی اختیار البعدیة الذاتیة فی کلام السید المحقق کما هو التحقیق فلا جرم یعم قوله عنا لیشمل الادراک الحصولی القدیم ایضا
قوله لانه ح یبقی احتمال کون الادراک زوالا لانتفاء سابقا علی ما هو انتفاء له[1] ودفعه ابن المحقق المفید بحر العلوم نور الله مرقده بقوله کون
الادراک عدما سابقا یوجب ان لا یمر علی النفس زمان یکون فاقد الادراک وثبوت العقل الهیولانی یشهد بخلافه واستحالة تعاقب الادراکات
الغیر المتناهیة ایضا مبنیة علی ثبوت العقل الهیولانی او علی حدوث النفس فتامل انتهی وتوضیحه انا نختار الشق الثانی وهو ان الزوال
مخصوص بالطاری والتقریب تام فان کون الادراک عدما سابقا بین البطلان اذ لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر علی النفس
زمان تکون فیه فاقدة للادراک فان العدم السابق للشیٔ قدیم فیکون حاصلا ازلا مع ان مرتبة العقل الهیولانی شاهدة علی ان للنفس
زمانا تکون فاقدة للادراک فیه فان قلت من این یعلم ان الدوانی قائل بهذه المرتبة قلت تعاقب الادراکات الغیر المتناهیة الذی الزمه
المحقق الدوانی انما یستحیل علی تقدیر حدوث النفس او قدمها وثبوت المرتبة المذکورة هذا ولا یخفی علیک ما فی هذا الدفع اما اولا فانا اقول
انه لیس غرض المفید المحقق جواز کون الادراک زوالا سابقا للشیٔ بل غرضه ان المدعی ههنا اعم فلو خصص الدلیل بالزوال اللاحق لوجب عدم تمامیة
التقریب فلیس معنی قوله لانه ح یبقی آه ان احتمال کون الادراک زوالا سابقا یبقی فی نفس الامر ولا یبطل حتی یدفع بانه باطل فی نفسه بوجه آخر
بل معناه انه یبقی هذا الاحتمال بالنظر الی الدلیل وان کان هذا الاحتمال فی نفسه باطلا ایضا والحاصل ان ابطال هذا الاحتمال فی نفسه بوجه آخر
لا یرفع عدم تمامیة التقریب فتم مقصود المفید المدقق ولم یفد دفع ابنه المحقق واما ثانیا فما اورده ابی واستاذی سراج المحققین نور الله مرقده[2]
فی کشف المکتوم بقوله لا یذهب علیک انه وان کان العدم السابق للشیٔ قدیما لکن لا نسلم انه لو کان الادراک عدما سابقا لوجب ان لا یمر
علی النفس زمان تکون فیه فاقدة للادراک وانما یلزم ذلک اذا کان ثبوت العدم السابق للنفس بعد استعداد النفس بانکشافات الاشیاء
واما اذا لم یکن له استعداد کما فی هذه المرتبة فلا یکون ثبوت العدم السابق لها ح منشأ للانکشاف لوجود المانع فیلزم خلو النفس عن
الانکشافات ولعل قول المحشی العلام فتامل اشارة الیه فتامل فی الضعف ولا تعجل انتهی کلامه وهذا الایراد لا ریب فی قوته ومتانته وبعض الناظرین
لما ترک مسلک الانصاف ولم یمتثل امر الانصاف اورد علیه بان النفس بعد ثبوت العدم السابق لها الذی فرض کونه علما ومنشأ للانکشاف
لا معنی لکونها غیر مستعدة للانکشاف فهذا لا یخفی علیک سخافته فان الادراک لو کان عدما سابقا للشیٔ فانما یکون عدما سابقا له عما من شانه

[1] ای مولانا محمد عبد العلی سرح ١٢ منه مد ظله

[2] ای مولانا محمد عبد الحلیم ادام ظله الله علینا بجاه النبی الکریم ١٢ منه مد ظله

ان يكون متصفا بذلك الشئ كما لا يخفى فالنفس ما دامت متصفة بمرتبة العقل الهيولانى ليس من شانها الاتصاف بالادراكات المنتفية
فلا يكون ما فرضناها الازلية الموجودة فى النفس ادراكات لها ويعينك على فهم ما ذكرناه ان العلم لابد فيه من امور ثلثة حصول شئ والصورة الحاصلة
وقبول النفس لها وظاهر ان النفس فى هذه المرتبة ليست بقابلة للعلم فكيف تكون عالمة وهذا هو مراد الاستاذ العلامة رحمه الله تعالى
فمن لا يفهم مراده ويورد على ظاهر كلامه بدون التعمق فى مرامه فليتهم نفسه ومن ههنا ظهر سخافة ما قال فى ذلك الناظر ايضا ان كون الادراك زوالا
سابقا يستلزم اجتماع النقيضين اذ افرض النفس عارية عن جميع الادراكات كما فى مرتبة العقل الهيولانى فان الادراكات معدومة فى هذه المرتبة
عدما سابقا فتتحقق الادراكات اذ هى ليست الا اعدام الادراكات السابقة وتلك الاعدام متحققة فى تلك المرتبة انتهى وكذا يرتفع به قلق
الفاضل اللبكنى الذى اورده بقوله ولى فيه قلق اما على تقدير حدوث النفس فلان العدم السابق ازلى فلو كان هو ادراكا لزم ان يكون لا لصفة
موجودة قبل وجود موصوفها واما على تقدير قدمها فلان الوجدان شاهد بانه ليس لنا ادراكات قديمة يتحقق بزوالها ادراكات حادثة وثبوت العقل
الهيولانى ايضا يابى عن ذلك انتهى فافهم فانه بالفهم حقيق وبقبوله يليق ولا تقلد الاموات وان كانوا من المحققين فان معرفة الحق بالرجال من سنعة الاذهان
قال ثم قال هذا المحقق اى مولانا جلال الدين الدوانى فى شرح هياكل النور وفيه اشارة الى ان ثم الواقعة فى كلام ذلك المحقق حيث قال بعد ذكر دليل
المطارحات وما عليه ثم ان كان الادراك انتفاء الادراك آخر الى آخر ما نقله السيد المحقق لمجرد الترتيب فى الذكر وحاصل كلامه هذا انه لو كان كل ادراك
زوال الادراك آخر قبله ويكون هو زوال الادراك آخر قبله وهكذا يلزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت منفيا بمراتب غير متناهية وذلك لان عدم
عدم الشئ يستلزم تحقق ذلك الشئ ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فكل ادراك لاحق يستلزم وجودية السابق عليه بمرتبتين مثلا ادراك زيد يستلزم
وجودية ادراك بكر وهو يستلزم وجودية ثالثه وهكذا فاعلمت فان المفروض ان كلها اعدام وزوالات **قوله** الضمير الاول للانتفاء والثانى للادراك هذا
اذا قرئ يعقبه مخففا ويمكن ان يقرأ مشددا من التعقيب وح فيكون الضمير المستتر الى الادراك والضمير البارز الى الانتفاء **قوله** كان ذلك
للانتفاء اى الانتفاء اللاحق كادراك زيد **قوله** وكان هذا الادراك الذى يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له كادراك عمرو ويكون انتفاء لادراك بكر
الذى هو سابق على ادراك زيد بمرتبتين **قوله** وهو الانتفاء آه فيه اشارة الى ان المراد بالثالث ههنا هو اللاحق المفروض اولا والمراد
بالاول هو المفروض سابقا **قوله** فيبطل كلية الراى اقول بل الراى بالكلية فان كل علم قابل لان يتعلق العلم بزواله **قوله** فافهم اشارة الى ان مراد
المحقق الدوانى بانه على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال يلزم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة فى جانب الماضى لكنه
اغلق فى العبارة احالة على فهم المتوقد الذكى لا يقال فح لا يلزم وجودية الادراكات اللاحقة المرتبة فى المستقبل لانا نقول قد عرفت ان كل علم
يمكن ان يتعلق العلم بزواله فكل علم فرض حصوله يلزم وجودية لعلم علمه سواء كان فى جانب الماضى او المستقبل فالتقرير المذكور وان كان ظاهره
جاريا فى السلسلة الماضية فهو بعينه جار فى السلسلة المستقبلة ايضا وهذا هو معنى قول السيد المحقق فى المنهية ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير
اذ اللاحق الخ ومن ههنا ظهر سخافة صنيع الفاضل اللبكنى حيث حمل عبارة المحقق الدوانى على لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات اللاحقة المرتبة والذى
بعينه على ذلك قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض اولا وان لشتهيت الاطلاع على ما له وما عليه فارجع الى التحقيقات المرضية فان فيها شفاء العليل
ورواء الغليل كيف لا وقد كان تاليفها باشارة المحقق نصير الدين الطوسى رح فان الاستاذ العلامة اظله الله فى ظله يوم القيامة كان راى فى المنام
المحقق الطوسى جاء بجيدة حاشية الرسالة القطبية للسيد الزاهد وقال خذ هذه الحاشية فاخذها منه فلما تيقظ من منامه عرض هذا المنام على بعض اساتذته فعبره
بانك تكتب على الحاشية الزاهدية تعليقات نفيسة فجاءت التحقيقات المرضية مصنفة لتاك الرؤيا **قال** م هو محال علم ان الفلاسفة انكروا اعادة المعدوم وحكموا

اى المولوى عماد الدين اللبكنى سن ١٢ منه مد ظله

اى المولوى عماد الدين اللبكنى رح ١٢ منه مد ظله

بامتناعه وهو عليه انكار حشر الاجساد وغيره واستدلوا على ذلك بدلائل كلها ضعيفة سخيفة منها ان الحكم على الشئ بانه يجوز اعادته موقوف

على ان يكون ذلك الشئ هو هو اعني على كونه متعينا في نفسه متخصصا في ذاته والشئ بعد عدمه نفي محض ليس له تعين فكان الحكم عليه بجواز اعادته

محالا وفيه انه منقوض بحكم جواز وجود المعدومات الممكنة كالعنقاء مثلا والحل ان الحكم بجواز وجود الشئ لا يتوقف على تحققه الخارجي بل على مطلق تحققه

وهو حاصل بناء على القول بالوجود الذهني لا يقال الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المتشخصة بالتشخصات الذهنية ط اتحادها مع الموجود الخارجي

بمعنى انها بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقا فلا يكفي وجود المعدوم ذهنا للحكم عليه بل لا بد من وجوده وتشخصه وتعينه في الخارج والمفروض انه نفي محض

فعاد الاشكال لانا نقول فعلى هذا ينسد طريق اثبات الوجود الذهني وينهدم كثير من القواعد المبنية عليه وذلك لانهم يستدلون على الوجود الذهني

بانا نحكم على اشياء معدومة في الخارج باحكام صادقة ايجابية وثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له واذ ليس وجودها في الخارج فلها وجود في

الذهن لا محالة فلو لم يكن الوجود الذهني كافيا للحكم بل يحتاج الى ثبوته شخصا في الخارج لما كان لهذا الاستدلال معنى ومن ههنا ظهر سخافة ما قال

السيد المحقق في حواشي شرح المواقف من ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له في النوع انتهى وسيجي ذكر بعض

دلائل امتناع اعادة المعدوم مع ما له وما عليه وذهب اهل الحق الى جواز اعادة المعدوم مستدلين بالدلائل النقلية والعقلية اما النقلية فلا حاجة

الى ذكرها لكثرتها مع عدم افادتها اسكات الفلاسفة الذين هم يقدمون العقل على النقل واما العقلية المفحمة لهم فقد ذكر الفاضل المحشي منها ههنا اثنين

وللتفصيل موضع آخر **قوله** لو نقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته آه تقريره على ما في المواقف ان الوجود امر واحد في حقيقته يعبر عنه

في الفارسية بهستي وانما الاختلاف فيه بحسب اضافته الى الزمان فوجود الشئ في الزمان الماضي ووجوده في الزمان المستقبل واحد بحسب ذاته وانما

التعدد بحسب نسبة الوجود الاول الى الزمان الماضي ونسبة الثاني الى المستقبل ومن البين ان ما يكون واحدا بحسب ذاته متعددا بحسب اضافته

الى شئ آخر لا يختلف حكمه بحسب ذاته وحقيقته فالوجود في هذا الزمان والوجود في الزمان المستقبل لا يختلفان في الوجوب والامتناع والامكان اذا نظر

الى ذاتهما فلو كان احدهما واجبا كان الآخر ايضا واجبا ولو كان احدهما ممتنعا كان الآخر ايضا ممتنعا ولو كان احدهما ممكنا كان الآخر ايضا

ممكنا ولا يعقل كون احد هذين الوجودين ممكنا والآخر واجبا او ممتنعا فلو استحالت اعادة المعدوم لزم امتناع وجوده في الزمان المستقبل

بعد ما كان ممكنا قبله هذا خلف فثبت انه لا يمكن الحكم باستحالتها وامتناعها فبقيت في حيز الجواز والامكان وذلك ما اردناه ومن ههنا ظهر

سقوط ما يقال ان العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع

الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يكون الشئ ممكنا وجوده المطلق ممتنعا وجوده بعد العدم ووجه السقوط ظاهر فان الوجود امر واحد في حد ذاته لا يمكن

ان يختلف في الوجوب والامكان والامتناع ابتداء واعادته بحسب ذاته فاذا كان وجوده في زمان وجوده ممكنا يبقى كذلك بعده في زمان

اعادته ايضا ولو جاز كون الشئ الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني

مغاير للاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع كونه مخالفا للبداهة يستلزم المحال وهو غناء الحوادث عن الموجد

وفيه سد لباب اثبات الواجب وذلك لانهم استدلوا على اثبات الواجب بان العالم اما ان يكون ممتنعا او واجبا او ممكنا لا سبيل الى الاول لا

لما وجد ولا سبيل الى الثاني والا لما طرأ عليه العدم فتعين الثالث وهو كونه ممكنا والممكن لا بد له من مرجح وموجد فان لم تنته السلسلة الى الذات

الواجبة لزم التسلسل وهو محال فثبت الواجب هذا فلو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لم يتم هذا الاستدلال لجواز ان يكون العالم

ممتنعا لذاته في زمان عدمه وواجبا في زمان وجوده فلا يحتاج الى الواجب **قوله** فاذن مثلا زمان امكانا ووجوبا وامتناعا اقول ذكر الوجوب

لو نقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته

ههنا استطرادي لاحاجة اليه في هذا المقام **قوله** بناء على ان الوجود آه بيان لعلة الجواز **قوله** لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى

اعترض عليه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا

والامكان عن عدم اقتضائهما ولا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد

بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع

اتصاف الباري تعالى به وبذلك لا يخرج عن كونه واجبا ولا ينقلب وجوبه الذاتي الى امتناعه الذاتي وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود

ولا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود

بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به وبعد ذلك نقول المعاد ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد

بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود المقيد وان لم يمتنع اتصافه بالوجود المطلق ولا يلزم منه انقلابه من

الامكان الى الامتناع الذاتي كما في اخواته على ما تقدم هذا تلخيص اعتراضه **اقول** هو في غاية السقوط لان الوجود واحد بحسب ذاته وانما الاختلاف

فيه بحسب اضافته الى الزمان كما عرفت فامتناع الوجود بعد طريان العدم لا يكون لذاته بل لكونه في الزمان الذي بعد زمان عدمه اللاحق وفيه المطلوب

غاية الامر ان يكون اعادة المعدوم ممتنعة بالغير وهو خارج عما نحن فيه بل نقول الضابطة في اختلاف مقتضى الذات باختلاف القيود ان مقتضى

الذات ان قيد بقيد يكون مخالفا لمقتضى ذاته لا يبقى ذلك المقتضى باعتبار هذا القيد مقتضى له واما لو قيد بقيد لا يكون كذلك يبقى مقتضى له

كما كان ولا يتغير وهذا ظاهر فالواجب الذي مقتضاه الوجود المطلق انما يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لكونه مقيدا بقيد يخالف مقتضى ذاته فان

ذاته تقتضي الوجود وضرورته في جميع الازمنة فلا يمكن ان يطرأ العدم عليه فلا بد ان يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس الوجود بل

بالنظر الى كونه بعد العدم وكذا الممتنع انما لا يقتضي العدم بعد الوجود لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان ذاته تقتضي العدم المطلق في جميع الاوقات

فلا يمكن ان يعرض له الوجود فبالضرورة يمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود لا بالنظر الى العدم نفسه بل بالنظر الى كونه بعد الوجود وقس عليه اتصاف

الممكن بالوجود الناشي عن ذاته فانه انما يمتنع لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان مقتضى الممكن تساوي طرفي الوجود والعدم فكيف يتصف

بالوجود الناشي عن ذاته وقس عليه نظائره واما المعدوم الممكن فكما لا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق وبالعدم المطلق وبالعدم بعد الوجود

كذلك لا يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس ذات الوجود ولا بالنظر الى كونه مقيدا بكونه بعد العدم لعدم منافاة هذا القيد لمقتضاه

وبالجملة فالامثلة التي جعلها القوشجي اخوات لما نحن فيه لا قرابة لها به بل هي اجنبيات محضة فاحسن التدبر وحقق النظر **قوله** وهو مع مخالفته

لبداهة العقل قال في الحاشية لان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان مقتضى الذات

من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنه انتهت **قوله** يوجب غناء الحوادث من المحدث آه **اقول** وايضا يبطل به كثير من قواعدهم كقولهم

كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة فانهم استدلوا عليه بان امكان الحادث قبل وجوده امر موجود والا لزم الانقلاب فلا بد له من محل

متعلق بالحادث تعلقا ما وهو المعنى بالمادة ولو جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لامكن ان يقال الحادث قبل وجوده ممتنع

صار ممكنا في زمان وجوده فلا يحتاج رح الى مادة وينهدم به اساس كثير من قواعدهم المتفرعة على القاعدة المذكورة كقولهم كمالات العقول

بالفعل وغيره على ما بسط كل ذلك في كتب الحكمة **قوله** وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم الخ هذا الاستدلال على جواز اعادة المعدوم بل

وقوعه اورده صدر الدين الى كمال المحققين رح بقوله انت خبير بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرأ عليه العدم فكان الصادق

اي مولانا علي القوشجي رح ١٢ منه

اي مولانا كمال الملة والدين رح ١٢ منه

اولا قولنا زید معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زید لیس بمعدوم ثم اذا طرأ علیه العدم صدق قولنا زید لیس بلا معدوم فهہنا اعدام ثلث

الاول المستفاد من کلمة لیس وہو انتفاء اللاعدم والثانی المستفاد من کلمة لا وہو انتفاء للعدم والثالث المستفاد من لفظ المعدوم

فهہنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الذی کان متحققا قبل الوجود کان امرا متعینا متشخصا لا محالة فیلزم عند طریان العدم

فی ہذه الصورة اعادة المعدوم بعینه کما لا یخفی فما ہو جوابکم فہو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال فی صورة الوجود وہہنا

یلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراک اذا کان انتفائه لادراک سابق علیه انما یستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر

بان العدم الطاری غیر السابق لاختلاف الزمانین قلنا مثله فی صورة اعادة الادراک السابق ای الواقع فی المرتبة الوترية فان

ذلک الادراک کان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد لیس ہو الاول بعینه لاختلاف زمانیهما کما قلتم انتهی کلامه وشرح

ہذا الکلام تو الاقول فی التحقیقات المرضیة فارجع الیها **قوله** فیصدق اولا زید معدوم آه یرد علیه ان صدق الموجبة یقتضی وجود الموضوع

والمفروض ان زیدا معدوم فکیف تصدق ہذه الموجبة وہذا الایراد لیس بخاص بہذه المادة بل ہو عام الورود فی کل قضیة محمولها مناف

للوجود کقولنا شریک الباری ممتنع ونحوه وقد سلک المحققون فی دفعه مسالک لولا ضیق المقام لاتیت بها مع ما لها وما علیها وقد

ذکرت نبذا منها فی رسالتی حل المغلق فی بحث المجهول المطلق ان شئت فارجع الیها **قوله** فهہنا یعنی فی قولنا زید لیس بلا معدوم

قوله فلزم اعادة المعدوم بعینه وہو العدم **قوله** والاعتذار بتغایر ہما آه حاصله ان العدم الثالث المستفاد من کلمة لیس غیر الاول

المستفاد من لفظ المعدوم لاختلاف الزمانین فلا تلزم اعادة المعدوم بعینه والمحال ہو ہذا الامطلق اعادة المعدوم کما یفصح عنه

کلام العلامة القوشجی[1] فی شرح التجرید حیث قال اختلفوا فی جواز اعادة المعدوم بعینه ای بجمیع عوارضه المشخصة فذہب اکثر المتکلمین

الی جوازہا وذہب الحکماء وبعض الکرامیة والبو الحسین البصری ومحمود الخوارزمی من المعتزلة الی امتناعها وہؤلاء وان کانوا مسلمین معترفین

بالمعاد الجسمانی ینکرون باعادة المعدوم لانهم لا یقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الامتناع **قوله** او تخصیص

استحالتها فی صورة الوجود توضیحه ان اعادة المعدوم مطلقا لیس بمحال انما المحال اعادة الوجود المعدوم واما العدم المعدوم فاعادته

جائزة بل واقعة فالنقض المذکور غیر وارد علی القائلین باستحالتها **قوله** مشترک ای یجری مثله فی ما نحن فیه اما جریان الاول فبان یقال

الادراک السابق کادراک بکر عبارة عن العدم والزوال علی ما ہو المفروض فاذا اعید حین عروض الادراک اللاحق ای ادراک زید

یکون ہذا المعاد غیر الاول السابق لاختلاف الزمانین فلا تلزم اعادة المعدوم ہہنا ایضا واما جریان الثانی فبان یقال الادراک الثالث

السابق لیس الا عبارة عن العدم فبالادراک اللاحق انما تلزم اعادة العدم المعدوم لا الوجود المعدوم فلا تلزم اعادة المعدوم ہہنا

ایضا کما لا تلزم ہناک **قوله** والجواب عنه ای عن النقض الثانی والمجیب به القاضی احمد علی السندیلی حیث قال لکن الجواب عنه بانهم لعلهم

جوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وہہنا تلزم اعادة العدم الثابت فیعود الثبوت بناء علی ان الادراک

عدم ثابت انتهی وسیاق کلامه یشهد بان ہذا الجواب غیر مرضی وله وجہان الاول ما ذکره الفاضل المحشی ہہنا من ان دلائل استحالة

اعادة المعدوم لو تمت لدلت علی استحالة اعادة المعدوم مطلقا وجودا کان او عدما فالتخصیص تحکم والثانی ما ذکره بحر العلوم[2] نور الله مرقده

فی حواشیه وتبعه فی ذلک بعض الناظرین کما ہو دابه وہو انه لا استحالة فی عود النفی الثابت ایضا کما لا استحالة فی عود النفی

المحض لان العدم الثابت لیس ذاتا فی نفسه انما الذات المسلوب عنه لم یقارنه الشیء المسلوب ثم قارنه ثم لم یطلب المقارنة فیحکم

[1] ای مولانا علی القوشجی رح ۱۲ منه مد ظله

[2] ای مولانا عبد العلی رح منه مد ظله

ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد هذا الثبوت بجهة استمرار الذات المسلوب عنه ولا تمييز بين العدمين فى انفسهما فلا استحالة فى الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة فى عود ما هو ثابت فى نفسه والتوقع من المنصف ان يقطع لسخافة هذا الوجه لما افاده ابى واستاذى سراج المحققين نور الله مرقده فى كشف المكتوم فى حاشية بحر العلوم من ان الفرق بين العدم والوجود غير معقول فان العدم كما انه عبارة عن انتفاء الذات كذلك الوجود عبارة عن كون الذات وكما ان الاعدام اشياء غير متميزة كذلك الاكوان نعم اذا لوحظ عدم مقارنة العدم لبعض الذوات زمانا ثم مقارنة العدم ثم انتفاء هذه المقارنة يتخيل ان الوجود كان سابقا ثم صار لاحقا لا ان هناك شيئا كان مقارنا ثم بطل ثم صار مقارنا ثانيا حتى يطلب امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا الوجود المعاد والوجود السابق والى هذا اشار بحر العلوم بنفسه بقوله فتامل بعد ذكر الوجه المذكور **قوله** منها ان تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال آه هذا احد الدلائل المذكورة فى التجريد وحاصله انه لو اعيد المعدوم يلزم ان يتخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم محال فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ذات الشئ محفوظة فى حالتى الوجود والعدم فاذا وجد الشئ فى الزمان الاول كانت ذاته فيه واذا عدم فى الزمان الثانى بطلت ذاته ثم اذا وجد فى الزمان الثالث كانت ذاته السابقة بعينها فيه فيلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه ويلزم تقدم الشئ على نفسه واما استحالة اللازم فلان العدم نسبة والنسبة لابد لها من طرفين متغايرين فلا يعقل بين الشئ ونفسه **قوله** فيكون ح الوجود بعد العدم آه يعنى لما ثبت انه لابد للنسبة من طرفين متغايرين فلابد للعدم من طرفين كذلك فيلزم ان يكون الوجود المعاد غير الوجود الذى قبله هذا خلف **قوله** ورد آه هذا احد وجوه الرد المذكورة فى شرح التجريد الجديد وتحصيله انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا فى زمان ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم اتصف به فى زمان ثالث فالوجود الاول والثانى متغايران بحسب الزمان فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه بل غاية ما يلزم تخلل زمان العدم بين زمانى وجوده ولا استحالة فيه وثانيهما لم لا يجوز ان يكون التمييز فى الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بعينها فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الجهات وثالثها انه لو تم الدليل المذكور لدل على امتناع بقاء الشخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه بوجود ذلك المشخص فى طرفى زمان البقاء وتفصيل هذه الوجوه مع ما لها وما عليها مذكور فى حواشى شرح التجريد القديمة والجديدة لا فائدة فى ذكرها ههنا الا الانتشار لغرابة المقام **قوله** ومنها ان المعاد آه حاصله ان اعادة المعدوم المتنازع فيها عبارة عن اعادة المعدوم بجميع عوارضه المشخصة له كما مر ومن العوارض المشخصة الوقت والزمان ايضا فلو اعيد المعدوم لزم عود زمان وجوده السابق ايضا واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه بطلان اللازم انه يلزم ان يصدق على شئ واحد فى زمان واحد انه مبتدأ ومعاد وهل هذا الا اجتماع المتنافيين وايضا لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر ولا يتصور ذلك الا فى الزمان فيكون كل منهما واقعا فى زمان فيلزم ان يكون للزمان زمان لا يقال يمكن ان يكون التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد كما فى اجزاء الزمان لانا نقول تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها **قوله** وزيف خلاصة التزييف منع قول المستدل ومنها الوقت وهو ظاهر **قوله** بحسب الامر الخارجى فيه اشارة الى دفع ما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه فى الزمان السابق وحاصل الدفع ان هذا التغاير انما هو فى الذهن واما فى الخارج فزيد الموجود فى هذه الساعة هو الموجود فى الساعة

له اى مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم جعله الله من ورثة جنة النعيم منه مد ظله

التي قبلها لا تغاير بينهما اصلا **قوله** كيف وقد حكى الخ قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور لما بالغ بهمنيار في التغير حتى ابدى احتمال تبدل الذات في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال هو في حواشي شرح التجريد القديمة رايت في الاسولة التي سألها بهمنيار عن الشيخ انه طالبه بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة سمعها من الشيخ كلاما فقال له الشيخ كيف تجعل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل والعجب ان بعض الاعزة قال ههنا قولا غريبا وهو ان للتلميذ ان يقول انما انا اباحثك لانك تقول في هذا الوقت ايضا ما كنت قلت اولا وانا اقول ايضا ما كنت قلت اولا وان كان تشخصك هذا غير تشخصك الاول وتشخصي هذا غير تشخصي الاول وزعم ان ما ذهب اليه التلميذ موافق لما ذهبت اليه الصوفية من تجدد الامثال ولا يخفى عليك ان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي اولي ومن البين الظاهر ان انا وانت جزئيان ولو فرض التعدد فيهما لصار كليين ثم بين قول الصوفية وهو ان في كل آن بالنسبة الى كل شخص اعداما وايجادا بناء على ان لله تعالى اسماء متقابلة بعضها قهرية وبعضها لطفية ولا تعطل فيها بالنسبة الى اشخاص العالم من الجواهر والاعراض وبين قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير مشخصة من حيث هي اوصاف تابعة غير مستقلة ولا شك ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار دون التبدل في اوصافها وتوابعها كما تقوله الصوفية **قوله** اذ اعترف بان الوقت ليس من المشخصات وكيف لا يعترف وفي جعل الوقت من المشخصات تلزم مفاسد لا تعد ولا تحصى فان اختلج في قلبك ان المتكلمين قالوا بتجدد الاعراض وعدم بقائها مع بقاء محلها بالشخص وهل هذا الا اختلاف الاشخاص باختلاف الاوقات فازحه بان الذي بعثهم على القول بالتجدد ليس هو كون الزمان مشخصا بل امر آخر وهو عدم قيام العرض بالعرض فانهم قالوا لو كان العرض بشخصه ووحدته باقيا لقام بقاؤه فيه وهو ايضا عرض وقيام العرض بالعرض محال فلا جرم يختار القول بالتجدد وليس مبناه على كون الوقت من المشخصات على انهم لم ياتوا الى الآن برهانا شافيا على التجدد وما ذكروه لاثباته كله مخدوش لا يقال قد ذكر بعض الفلاسفة ان زيد الصبي غير زيد الشاب بالشخص وهل هذا الا تغير الشخص بتغير الوقت لانا نقول اختلاف زيد الصبي بزيد الشاب ليس لاجل اختلاف وقتهما بل لاجل اختلاف صورتهما الجسمية اشار الى ذلك العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة فافهم وكن من الشاكرين **قوله** ومنها انا اذا فرضنا اعادته بعينه الخ حاصله انه لو جازت اعادة المعدوم وفرض وقوعها لزمت الاثنينية بدون التمايز واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله وجه الملازمة انا اذا فرضنا اعادة الشئ بعينه مع جميع عوارضها المشخصة فلا يخلو اما ان يكون الواجب تعالى قادرا في ذلك الوقت على ايجاد مثل ذلك المعاد مبتدأ او لا يكون قادرا لا سبيل الى الثاني لاستحالة العجز عليه تعالى فتعين الاول وقد تقرر في مقره ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والا لم يبق ممكنا فلنفرضه ايضا واقعا وح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم ما ادعينا لزومه **قوله** ودفع بانا نمنع آه توضيح الدفع وتلويح المنع ان المستدل ان اراد بمثله ما يشاركه في نوعه وتشخصه معا فوجود المثل بهذا المعنى محال وقدرة الواجب لا تتعلق بالمحال كوجود شريك الباري وان اراد ما يشاركه في نوعه فقط على ما جرى عليه اصطلاحهم من انهم يسمون الاتحاد في النوع مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة كما ذكره العلامة الشيرازي في شرح الهيات هداية الحكمة فعدم التمايز ممنوع لتحقق التمايز بينهما بحسب الهوية الخارجية ولو سلمنا ان ايجاد مثله بالمعنى الاول ليس بمحال ولا يخرج عن قدرة الله تعالى فلا نسلم ان الممكن

اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

اي مولانا صدر الدين الشيرازي تلميذ السيد باقر داماد رح ١٢ منه مد ظله

اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مد ظله

لا يلزم من فرضه المحال لجواز الامتناع بالغير كعدم العقل الممكن المستلزم لعدم الواجب فايجاد مثاله ابتداء وان كان جائزا فی نفسه
لكن يجوز ان يكون ممتنعا بسبب فرض اعادة المعدوم الذی بشله والا لارتفع التمايز بينهما وقد يدفع ايضا بما ذكره العلامة القوشجی
فی شرح التجريد من انه لم لا يجوز ان يكون الامتياز بينهما بعوارض مشخصة ولا يخفى عليك انه غير مفيد لجواز فرض عدم الامتياز
بالعوارض الغير المشخصة ايضا فيحتاج الى الدفع الاول لا محالة قوله بل يتمايزان بالهوية قال فی الحاشية ای بالعوارض المشخصة
مع الاتحاد فی الماهية انتهت قوله فهذه الدلائل بان تمت اقول عدم تمامية هذه الدلائل قطعی وتماميتها انما هی بمجرد الفرض
فكان الاولى ان يقول لو تمت لان لو لمجرد الفرض بخلاف ان فانها غالبا تستعمل فی الشك قوله لدلت على استحالة العدم المعدوم
ايضا رده بحر العلوم نور الله مرقده بان العدم عبارة عن انتفاء الذات وليست الاعدام متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان
تخلل الوجود بين الشیء الواحد محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ ليس ههنا عدمان متمايزان احدهما
فی الزمان المتقدم والآخر فی الزمان المتاخر نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود للشیء ثم مقارنة الوجود له ثم انتفاء هذه المقارنة فی الزمان
اللاحق يتوهم ان العدم امر مشترك بينهما ويطلب التمييز بين هذا العدم المعاد والعدم السابق وتبعه بعض الناظرين ولا يخفى عليك ما فيه
فان العدم والوجود سيان فی عدم تمايز المعاد من السابق منهما وتمايزهما بحسب الزمان السابق واللاحق فالفرق بينهما تحكم ولعل الى
هذا اشار الفاضل المحشی ههنا بقوله فتامل فافهم ولا تزل قال اقول هذا رد على تقرير المحقق الدوانی وقد ذكره السيد المحقق فی حواشی
شرح الهياكل ايضا وذكرت توضيحه فی تعليقاتی عليها قوله حاصله آه محصول الحاصل انه لا يلزم اعادة المعدوم ولا انقلاب المثبت
منفيا وبالعكس وتوضيحه انه اذا تحقق فی النفس ادراك كان زوال السابقة كادراك عمرو ثم انتفى عنها حين ادراك زيد فهذا الانتفاء
ای ادراك عمرو الذی هو انتفاء لسابقة كادراك بكر ايضا ادراك فيكون له نحو من الثبوت فتصدق قضية موجبة معدولة وهی النفس
لا مدركة بادراك بكر وانتفاؤه ای ادراك زيد يكون فی قوة السالبة المعدولة وهی النفس ليست بلا مدركة بادراك بكر والسالبة المعدولة
لا تستلزم الموجبة المحصلة بل قد تصدق مع السالبة البسيطة ايضا كقولنا زيد ليس بلا قائم فان السلب ان تعلق بثبوت اللاقيام
يبقى السلب البسيط فيصدق زيد ليس بقائم وان تعلق بالقيد والمقيد معا يرتفع الانتفاء مطلقا ويصدق زيد قائم فلا نسلم ان انتفاء
انتفاء الشیء يستلزم الشیء الذی هو فی قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الآخر نعم لو ثبت استلزام السالبة
الموجبة المعدولة للموجبة المحصلة لتم الاستلزام واذ ليس فليس قوله وان اختلج فی صدرك آه ايضاح الاختلاج ان السالبة الموجبة
المعدولة وان كانت اعم تحققا من الموجبة المحصلة لجواز تحققها فی ضمن السالبة البسيطة كما مر تفصيله لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يعلم
حال وجود الموضوع لجواز ان لا يوجد الموضوع فتصدق السالبة البسيطة ح واما اذا علم ان الموضوع موجود فهما متلازمان ح
وذلك لان السالبة المعدولة نقيض الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة نقيض السالبة البسيطة وهما متلازمتان عند وجود الموضوع
فانه اذا فرض ان زيدا موجود يكون قولنا زيد ليس بقائم وزيد لا قائم متلازمين فی الصدق والكذب وقد تقرر ان نقيضی المتساويين
متساويان فتكون السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ايضا متلازمتين عند وجود الموضوع والسر فيه ان عموم السالبة المعدولة
من الموجبة المحصلة وكذا عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تقتضی وجود الموضوع والسالبة
قد تصدق بانتفائه ايضا فاذا فرض وجود الموضوع انتفى العموم بالضرورة ويكون بينهما التلازم اذا عرفت هذا فنقول.

منه
ای مولانا علی القوشجی
منه مد ظله
ای مولانا عبد العلی رح ١٢
منه مد ظله

موضوع الادراکات وہو النفس موجود بالضرورة لان الکلام بعد تحقق الادراک الاخیر فیستلزم الادراک اللاحق کادراک زید الذی ہو فی قوة
السالبة المعدولة الادراک الثالث کادراک بکر الذی ہو فی قوة الموجبة المحصلة بالضرورة لما عرفت من ان السالبة المعدولة والموجبة
المحصلة متلازمتان عند وجود الموضوع فکذا ما فی قوتہما فیصح تقریر المحقق الدوانی ویندفع ما اورده السید المحقق علیه **قوله** فیزاح آه
قال فی الحاشیة ہذا ہو الجواب الموعود به فی شرح قول المحشی والازم علی تقدیر آه والاعتراض ہہنا لمن کان له ثمة اعنی کمال الملة والدین روّح
روحه لننہت وخلاصته منع التلازم بین الموجبة المعدولة وبین السالبة البسیطة وکذا بین السالبة المعدولة والموجبة المحصلة علی تقدیر
وجود الموضوع ایضا مستندا بانه لم لا یجوز ان یکون لصدق احدہما مانع کفرض انعدام الادراکات عن النفس رأسا الا الاخیر ہہنا فتصدق حین
ادراک عمرو السالبة البسیطة اعنی النفس لیست مدرکة بادراک بکر دون الموجبة المعدولة اعنی النفس لا مدرکة بادراک بکر وکذا تصدق حین
ادراک زید السالبة البسیطة دون الموجبة المحصلة وبالجملة التلازم بین السالبة البسیطة والموجبة المعدولة وکذا بین نقیضیہما عند وجود
الموضوع انما ہو اذا لم یوجد مانع آخر من صدق احدہما واما اذا وجد مانع آخر فلا تلازم بینہما **قوله** یجوز ان یکون لصدق احدہما کالموجبة
المعدولة **قوله** دون الثانی کالسالبة البسیطة **قوله** ومن ادعی فعلیه البیان ہذه الازاحة مما تفرد بہا الفاضل المحشی وافتخر بہا وحسّنہا
تلمیذه الفیض آبادی[1] ولا یخفی علیک ان منع التلازم بین السالبة البسیطة والموجبة المعدولة وکذا بین نقیضیہما مع وجود الموضوع سخیف جدا[2]
کیف وعموم السالبة من الموجبة لیس الا لاقتضاء الموجبة وجود الموضوع دون السالبة فاذا فرض وجود الموضوع کالنفس ہہنا یکون
بینہما تلازم بالضرورة وایراد المنع علیه مکابرة محضة وایضا ہو مخالف للجمہور القائلین بالتلازم عند وجود الموضوع والفاضل المحشی یفرّ عن مخالفة
الجمہور غایة الفرار کما یظہر من تقریره فی مبحث البعدیة فہل ہذا الا الفرار علی ما عنه الفرار **قوله** وللناس فیما یعشقون مذاہب ای طرق مختلفة
مقتبس من قول الشاعر ابی نواس شعر
علیّ لدی العامریة وقفة ٭ یُملی علیّ الشوق والدمع کاتب
ومن عادتی حب الدیار لاہلہا ٭ وللناس فیما یعشقون مذاہب
ومعناه لازم علیّ ان اقف عند منزل العامریة التی ہی محبوبتی وقفة لاتذکر محاسنہا فابکی علی فراقہا
ذکر الاملاء واراد به تذکیر حکایات المحبوبة وما جری بینہما من المعاملات ای لیذکرنی الشوق محاسنہا فاتذکر وابکی علی فراقہا بکاء شدیدا
حتی کانی من کثرة البکاء وشدة التلبس بالدمع عین الدمع فکانه ہو الکاتب ویجوز ان یراد بکتابة الدمع جریانه کذا ذکره مولانا
الہداد الجونفوری فی حواشی الہدایة وقال شیخ الاسلام بدر الدین العینی فی البنایة شرح الہدایة ہذه الابیات من قصیدة بائیة قالہا
ابو نواس واسمه ہمام وقیل ہُمَیم بالتصغیر ابن غالب التمیمی وفرزدق لقبه لقب به لانه کان جہم الوجه والفرزدق فی الاصل قطع العجین وقیل
لقب به لقصره والاول اصح لانه اصابه جدری فی وجہه ثم برأ منه وکانت وفاته بالبصرة سنة عشر ومائة **قال** ثم اقول یلزم علی
تقدیر آه لما فرغ عن تقریر بعض المحققین مع ما له وما علیه اراد ان یستدل من عند نفسه علی ان الادراک لیس عبارة عن زوال
الادراک وقد ذکره فی حواشی شرح السیالکوتی ایضا واوضحه فی تعلیق الحمائل **قوله** فان کان بالعکس ایضا آه توضیحه انه لما کان کل ادراک
زوال الادراک سابق فلا بد ان تکون بازاء العلوم اللاحقة علوم سابقة لما عرفت ان کل زوال لا بد له من زائل ولا یتعلق الزوال الواحد
الا بزائل واحد کما سیاتی فان کان بالعکس ایضا بان یکون کل ادراک سابق بازاء ادراک لاحق فتساویا والا فتکون العلوم السابقة
زائدة علی اللاحقة ولا یمکن زیادة العلوم اللاحقة علی السابقة علی ہذا التقدیر مع ان المقدمة القائلة العلوم تتزاید یوما فیوما تقتضی الزیادة
قوله ممنوع آه ایراد علی ما یتبادر من کلام السید المحقق من ان معنی تزاید العلوم یوما فیوما ان الادراکات اللاحقة بانفسہا زائدة علی

[1] ای الحافظ علی اصغر الفیض آبادی ١٢ منه مدظله

[2] ہذا ہو الکلام الموعود سابقا فی الکلام الموعود سابقا ١٢ منه مدظله

فرجع الی ان العدم الثابت والعدم المحض متغایران مفہوما واحکاما حتی ان العدم الثابت صار ادراکا بخلاف المحض فمنع وجود الموضوع یجوز ان یکون لصدق احدہما مانع ١٢ امر

الادراكات السابقة وحاصله انا لا نسلم انه يدل على هذا المعنى بل انما يدل على ان اللاحق زائد على السابق وهو معه لا سيما القريب وبينهما بون
بعيد وانا اقول التحقيق ان قولهم العلوم تتزايد يوما فيوما لا يدل الا على زيادة العلوم اللاحقة على العلوم السابقة فحسب اعم من ان تكون
زيادة اللاحقة بانفسها فقط من غير ضم السابقة معها او مع ضمها فتخصيص السيد المحقق بالاول وتخصيص الفاضل المحشي بالثاني تحكم بحت
قوله وهذا ايضا الخ دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان هذا المعنى لا يضر السيد المحقق لانه بصدد ابطال الازالة باستلزامها خلاف ما يدل عليه تزايد
العلوم يوما فيوما وهو حاصل فانه كما ان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى الذي يتبادر من كلام السيد المحقق يدل على خلاف ما يلزم من الازالة
كذلك بالمعنى الذي ذكره الفاضل المحشي فان زيادة اللاحق على السابق مع بقائه معه ايضا لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للآخر
وتحرير الدفع انه ليس الغرض من هذا المنع ايقاع الخلل في جواب السيد المحقق حتى يقال انه لا يضره بل الغرض مجرد ابداء الخلل في عبارته وفهمه
ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما زيادة العلوم اللاحقة بانفسها على السابقة **قوله** لكن اين هذا من ذاك قال بعض الافاضل[له] دافعا للمنع لا يخفى
عليك ان كلام السيد المحقق انما يدل على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات للنفس في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات
لها في الزمان السابق وعلى تقدير كون كل ادراك انتفاء لادراك السابق يلزم عدم هذه الزيادة اذ ما من ادراك في زمان لاحق الا بازائه
ادراك آخر في زمان سابق وهذا المدلول مما ليس فيه شائبة ولا يدل كلامه على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات اللاحقة
للنفس زائدة على ادراكاتها السابقة ففهم هذا المعنى من هذا الكلام وايراد المنع عليه لا يليق بشان العاقل انتهى ولا يخفى على من له ادنى فهم
ان المتبادر من كلام السيد المحقق ليس الا ما فهمه الفاضل المحشي واورد المنع عليه وما ذكره هذا القائل لا يليق فهمه بشان العاقل **قوله** كانه اراد اه
اراد به تاويل الكلام المذكور بحيث يندفع عنه المنع المسطور وهو ماخوذ من حواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحاصله انه ليس غرض السيد المحقق
تزايد العلوم اللاحقة الحاصلة بانفسها على السابقة حتى يرد عليه المنع بل غرضه ان تزايد العلوم يوما فيوما وان كان بمعنى ان اللاحق
زائد على السابق وهو معه لكن لا شبهة في انه يورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار للنفس على ان تحصل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة
بانفسها على السابقة وهو غير ممكن على تقدير الازالة فان الادراك لما كان عبارة عن زوال ادراك آخر قبله لا يمكن للنفس ان تحصل ادراكات
في الزمان اللاحق من دون وجود زائلاتها في الزمان السابق وانت تعلم ان هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعيد عن عبارة السيد المحقق
ولذا وسمه بكانه وههنا توجيهات باردة اخر لا نضيع الوقت بذكرها وقد ذكرنا نبذا منها في تعليق الحمائل فارجع اليه **قوله** فتامل **اقول**
هو اشارة الى ايراد على السيد المحقق بان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى المتبادر او بالمعنى المعلم[?] للعلامة التكلف المتقرر عند الجمهور مبني على
كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فانه لما تقرر عندهم ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة ورأوا ان الصور الذهنية تتزايد يوما فيوما
قالوا العلوم تتزايد يوما فيوما فاثبات كون العلم عبارة عن الصورة وبطلان الازالة بهذا المتقرر مفض الى الدور فافهم **قوله** لعل غرضه اه
ايراد لعل ههنا غير مناسب ولعله للتحقيق **قوله** في الشق الثاني اي كون العلم عبارة عن زوال امر آخر غير الادراك الحصولي **قوله** كما يدل
عليه قوله متعلق بالنفي لا بالمنفي وكان الاولى تقديمه على النفي ليتعلق بالمثبت **قوله** فلا يرد قال في الحاشية المورد مولوي كمال الدين
السهالي انتهت وعبارته هكذا لك ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه
اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب كما مر فلا يخفى عليك انه لا تلزم وجود اتها وعدماتها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم
تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم فكيف الجمع انتهت وتوضيحه انا سلمنا ان في النفس قوة ادراكات غير متناهية

له اي المولوي عبد النبي رح ١٢ منه

ويلزم تحقق زائلاتها الغير المتناهية التي هي ايضا ادراكات قبل ذلك لكنه لا يلزم اجتماع تلك الادراكات الزائلة السابقة بالفعل على
كل واحد واحد من الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين كما ذكره السيد المحقق بل يجوز ان يكون
تحقق تلك الزائلات على سبيل التعاقب دون الجمع بان يكون اللاحق من الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس زوالا السابقة
ويكون هذا الزائل السابق مقدما على زواله وهكذا فيكون كل زائل سابقا على زواله فلا يلزم اجتماع النقيضين والجواب عن هذا الايراد بوجهين
احدهما ما اشار اليه الفاضل المحشي وحاصله ان قول السيد المحقق وايضا آه ليس دليلا تاما على اثبات المدعى بل غرضه انه لو صحت المقدمة
التي ذكرها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من لزوم وجود امور غير متناهية في النفس لتم هذا الدليل والا فلا ويؤيده قوله كما ذكر
في الشق الثاني وثانيهما وهو اقواهما ما اشرنا اليه سابقا من ان المراد بكون النفس قوية على ادراكات غير متناهية كونها ذات قوة لها في كل آن
بالفعل على سبيل البدلية فيجب وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل قبل آن القوة على سبيل الاجتماع بالضرورة فيتم كلام السيد المحقق
وسيزيد هذا زيادة وضوح عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله** يعني لما كان مقصوده آه حاصله ان مقصود صاحب المطارحات كان اثبات
المدعى اي كون الادراك وجوديا بابطال نقيضه وهو كون الادراك زوالا باستلزامه احد الامرين وهو الخلف على الشق الاول وتحقق امور
غير متناهية على الشق الثاني فاحتاج الى ترديد الشيء الزائل بين ان يكون ادراكا او غيره وبين استحالة كل منهما على حدة واما المصنف
فلما رأى ان ما يلزم على الشق الاخير من لزوم امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم على الشق الاول
ايضا استغنى عن الترديد وذكر الاستحالة واحدة وهي لزوم امور غير متناهية في النفس على سبيل الجمع والكل ترجمة هو مولينا **قوله** بابطال
نقيضه اقول المدعى كون الادراك صفة وجودية منضمة ونقيضه عدم كونه كذلك اعم من ان يكون عبارة عن الزوال او عبارة عن
الاضافة بين العالم والمعلوم او غير ذلك فان اراد من قوله بابطال نقيضه هذا المعنى الاعم فليس بصحيح لان صاحب المطارحات لم يبطل
الا كون الادراك زوالا لا كونه اضافة ايضا وان اراد به كون الادراك زوالا كما يدل عليه السياق والسباق فلا يصح قوله لما كان مقصود
صاحب المطارحات اثبات المدعى آه لان بابطال كون الادراك زوالا فقط لا يثبت ما هو المدعى لبقاء احتمال ثالث فتامل وتذكر
ما ذكرنا لك سابقا لتظهر لك حقيقة الحال وتنكشف عندك حقيقة المقال **قوله** رام ابطاله باستلزامه للاخير ولهذا قال فيلزم ان يكو
فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية الخ فان الامور اعم من ان تكون ادراكات او صفات غيرها
قوله والا لبطل آه يعني لو جاز تعلق الزوالين او اكثر بشيء واحد لبطل الحصر العقلي بين الشيء كالانسان ونقيضه كاللاانسان لجواز ان يتعلق
بالانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي بينهما فانه عبارة عن ان يجزم
العقل بمجرد تصور الشيئين بالحصر من دون لحاظ الى امر آخر **قوله** لما مر اي في شرح قوله بل انتفاء ثابتا وقد مر ما يتعلق به هناك فتذكره
قوله توضيحه آه لما كان الدليل المذكور بقول السيد المحقق لما اشتهر آه لما قبله اعني ان العلم بهذا الايجاب العلم بذلك حدوثا غير مثبت للدعوى
بظاهره احتاج الفاضل المحشي الى توضيحه بحيث ينطبق الدليل على الدعوى صراحة فهذا التوضيح احق بان يسمى بالتنقيح **قوله** والتالي
باطل فالمقدم مثله هذا من المشهورات المسلمات بين القوم ووجهه ان بين المقدم والتالي ملازمة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
والا لم يبق اللزوم وهو معنى قولهم في بحث القياس ان رفع التالي ينتج رفع المقدم في المتصلات اللزومية ويرد عليه منع استلزام
الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا رفع جاز عدم بقاء اللزوم لجواز استلزام المحال محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم وهو المقدم

وحمله على ماذكره صاحب المسلم ان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك ح هو وقت عدم بقاء اللزوم داخل في الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض فلا يسمع **قوله** اما الملازمة آه حاصله ان علم النفس بالشئ موقوف على التفاتها اليه توقفا ذاتيا فكلما تعلق العلم بالشئ تعلق الالتفات به في ذلك الآن لا محالة فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما ايضا في ذلك الزمان واللازم باطل لما اشتهر ان النفس لا يمكن لها ان تلتفت الى شيئين مختلفين بالتفاتين متغايرين نعم يمكن لها ان تلتفت الى شيئين او اشياء بالتفات اجمالي واحد البتة وبه ظهر ان هذا الدليل اقناعي يبنى على مقدمة مشهورة **قوله** قبلية مواخية مع المعية اشارة الى انه ليس بينهما قبلية زمانية بل قبلية ذاتية مجامعة للمعية **قوله** وبعد هذا شروع في المقصود بعد تمهيد المقدمة المذكورة وتفصيل المقام ان نسخ الحاشية الزاهدية ههنا مختلفة ففي بعضها يوجد هكذا لو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك لزم اعادة المعدوم بعينه اذ اعدامه غير الاعدام الاول والا استوى حال العلم وما قبله وفي بعضها يوجد او الفاصلة مكان اذ التعليلية اما على النسخة الاولى وهي التي اختارها الفاضل المحشي ومال اليها بعض اساتذة الزمان ايضا فحاصل الكلام انه لو كان الزائل عند العلم بهذا عين العلم بذلك بان يتعلق الزوالان بزوال واحد لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال وللعلم بذلك من زوال آخر فلا يخلوا اما ان يكون الزوالان متغايرين او لا لا سبيل الى الثاني والا لاستوى حال العلم الثاني وما قبله لاتحاد الزائل والزوال ح فتعين الاول وقد بطل من المقدمة المذكورة اجتماع العلمين معا وثانيا لاستلزامه اجتماع الالتفاتين في آن واحد فلا يمكن تعلقهما بذلك الزائل الواحد معا في زمان واحد بل لا بد ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم يصير موجودا ثم يصير معدوما بالعلم الثاني وهذا هو اعادة المعدوم بعينه فعلى هذا التقرير قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول يكون دليلا للزوم اعادة المعدوم ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف الصريح والتعسف الشنيع يستنكف عنه الفهم الصحيح وقد يورد عليه ايضا بان قوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثاني غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بملكاتها فلا جرم يكون الزائل بهذا غير الزائل فلا تلزم اعادة المعدوم **اقول** هذا المورد ليس بوارد عليه لان الكلام بعد فرض كون الزائل للعلمين واحدا فلا مجال لهذا الكلام ح واما على النسخة الثانية فمحصول المرام انه لو كان الزائل بهذا عين الزائل بذلك فلا يخلوا اما ان يعود الزائل بعد العلم الاول ويصير موجودا ثم يزول بالعلم ثانيا او لا على الاول تلزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثاني فلا يخلوا اما ان يتعلق بذلك الزائل الواحد زوال آخر عند العلم الثاني مغاير للاول او لا على الاول يلزم ان يكون اعدامه الثاني غير اعدامه الاول فيكون الزائل منعدما بعدمين متغايرين في زمان واحد وهو باطل بالضرورة وعلى الثاني يلزم ان يستوي حال العلم وما قبله فعلى هذا التقدير يكون قول السيد المحقق او اعدامه غير الاعدام الاول معطوفا على اعادة المعدوم ويكون الغرض ههنا لزوم ثلث مفاسد على تقدير وحدة الزائل ويرد عليه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده بانه لا بد لاثبات ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد من الزام اعادة المعدوم او كون الزوال الثاني غير الزوال الاول فليس بين هذا التقرير وتقرير المصنف فرق الا بان في تقرير المصنف لزوم استحالة اتحاد العلمين المتعلقين بمعلومين وههنا لزوم توجه الذهن الى المعلومين او الاستحالتين المذكورتين مع ان سوق كلام السيد المحقق يدل على ان تقريره غير تقرير المصنف وبالجملة فكلامه ههنا لا يخلو عن خلل فافهم ولا تعجل **قوله** وفيه آه توضيحه ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان مجامعة العلمين حدوثا لاستلزامها اجتماع الالتفاتين المتغايرين في آن واحد لا مجامعتهما بقاء فيجوز ان يكون الزوال الواحد المتعلق بالزائل الواحد علما لشئ بحسب الحدوث ولشئ آخر بحسب البقاء

١٨٥

فلا يلزم الاجتماع في تينك العلمين في البقاء وهو ليس بمحال وكان الفاضل المحشي بنى هذا الايراد على ما ذهب اليه استاذه المولوي حمد الله
السنديلي في بعض تصانيفه من انه فرق بين الحدوث والبقاء فلا يجوز اجتماع العلمين حدوثا للنفس في آن واحد لا كذلك البقاء والتحقيق
ان الفرق ليس بشئ فان الدلائل الدالة على امتناع التفات النفس الى شيئين لو تمت لدلت على امتناعه مطلقا حدوثا كان او بقاء كما
لا يخفى على المتفطن قوله ولو استعين آه الظاهر انه ايراد آخر على التقرير المذكور وتحريره ان لقائل ان يقول بانه يجوز ان يكون للزائل
الواحد زوالان يكون احدهما علما لهذا وثانيهما علما لذلك فلا يصح قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول ولو استعين في دفعه
بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد لا يتعلق به الا زوال واحد كما مر فابداء هذا الاحتمال خارج عن البحث لم يحتج الى المقدمة الممهدة
سابقا وايضا لا يبقى هذا الدليل ح مستقلا وكلاهما مما يابى عنه كلام السيد المحقق قوله لغا المقدمة الممهدة اقول تعيين الطريق ليس
من داب المناظرين وتعدد طرق اثبات شئ واحد مما لا ينكر قوله كما في بعض النسخ بل اكثرها قوله واختاره بعض الافاضل ايضا اي
المولوي محمد عظيم الكوفاموي بل اكثر المحشين قوله فسخيف عندي قال بعض الناظرين لم نظهر وجه السخافة الى الآن انتهى اقول هو ظاهر
فان الاولى في استعمال او ان يكون مع عديله قبله اي اما وههنا اما مفقود والقول بان هذا الوجه سخيف ليس بشئ قال لما اشتهر
ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين اي لا يمكن ذلك كما تدل عليه عبارة التتمة والحق ان امتناعه لم يقم عليه دليل قوي بعد القول
بالامكان بل بالوقوع لبعض النفوس القدسية اسلم قوله فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية هو اسم كتاب صنفه الامام فخر الدين
محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ست وستمائة في العلم الالهي والطبعي جمع فيه آراء الحكماء السابقين واجاب عنهم على نمط نفيس
قوله اذ غاية ما قالوا آه حاصل ما قالوا انا اذا رجعنا الى وجداننا وتوجهنا الى اذهاننا الى ادراك شئ كزيد مثلا تعذر لنا في تلك الحالة
الالتفات التام الى شئ آخر والا امكن التوجه الاجمالي فان المنفي انما هو الالتفات التفصيلي الى شيئين في آن واحد لا التوجه الاجمالي
قوله وما فهموا آه بيان للاشتباه الواقع لهم بان ههنا ادراكين احدهما عقلي والآخر خيالي ويظهر الفرق بينهما في ما اذا قلنا الانسان
ناطق واحاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر ما في خيالنا امر مطابق بهذا الترتيب فانه لو عكسناه وقلنا الناطق الانسان ينقلب ذلك
الادراك الخيالي لا الادراك العقلي فانه يبقى الآن كما كان فما يشاهد عند الرجوع الى الوجدان من عدم قدرة القوة المدركة على شيئين في
آن واحد انما هو بالنسبة الى القوة الخيالية واما القوة العقلية فليست كذلك فقد اشتبه على المستدل الادراك الخيالي بالادراك العقلي
ولم يحصل له الفرق بينهما مع ان بينهما بونا بعيدا قوله فظهر في خيالنا امر مطابق الخ قال رئيس الصناعة في الشفاء معنى دلالة اللفظ ان يكون
اذا ارتسم في الخيال مسموع ارتسم في النفس معناه فيعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفتت الى معناه فيكون
اللفظ بحيث كلما اورده الحس على النفس التفتت الى معناه وهو الدلالة وذلك بسبب العلم السابق بالوضع وكون صورتيهما محفوظتين عند النفس انتهى
وحل هذه العبارة ان فاعل ان يكون ضمير الشان وقوله ارتسم في النفس معناه جملة وقعت صفة للمسموع وقوله فيعرف النفس عطف على الشرط
الذي هو اذا ارتسم وقوله فكلما آه جواب الشرط وفيها فوائد منها انه لا بد في الدلالة من العلم باللفظ والمعنى اولا ومنها ان طريق العلم باللفظ السمع
ومحل ارتسامه الخيال ومنها ان طريق العلم بالمعنى متعدد فان الشيخ لم يصرح بطريق من طرق علم المعنى بخلاف اللفظ فانه صرح بحصول
ارتسامه في الخيال بواسطة السمع وقد اخطأ العلامة الجرجاني في حاشي شرح المطالع حيث عد من جملة الفوائد المستفادة من الكلام المذكور
ان محل ارتسام المعنى هو النفس فان هذه الفائدة لا تفهم من الكلام المذكور بوجه من الوجوه على ان بعض المعاني تكون جزئية مادية فكيف ترتسم

اي الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا ١٢ منه ظله

اي السيد الشريف الجرجاني ١٢ منه ظله

فی النفس نعم ههنا فائدة اخری مستفادة منه وهی ان المدرک للجزئیات والکلیات کلها هو النفس فان الشیخ اضاف التفات المعنی والصورة

الی النفس ومعلوم ان المعنی قد یکون جزئیا مادیا ایضا فعلم ان مدرکه ایضا هو النفس **قوله** بل البرهان قائم علی خلافه **اقول** ما ذکره من

البراهین کلها سخیفة لا یدل واحد منها علی المطلوب من امکان توجه النفس الی شیئین مختلفین تفصیلا فالحکم علیه بانه برهان عجیب جدا

واعجب منه قول بعض العلماء[۱] فی شمس الضحی الحق الحقیق عندی ان المقدمة المشهورة من ان النفس لا تطیق ان تتوجه الی شیئین مختلفین

فی آن واحد ضروریة وجدانیة غنیة عن البرهان والبیان انتهی والحق عندی ان براهین الطرفین غیر مثبتة لمقصدیهما والاصل فی کل شیء

الامکان ما لم یقم دلیل قوی علی خلافه فالقول بامکان ان تتوجه النفس الی شیئین اصح ووقوعه لبعض النفوس القدسیة مما لا ینکر فافهم

ولا تتخبط **قوله** لانه حین الحکم لا بد من حضور الطرفین آه محصله ان القاضی لشیء لا بد ان یحضر عنده المقضی علیهما فلا بد ان یتصور النفس حین

الحکم طرفیه وهذا بعینه توجه النفس الی شیئین بل الی اشیاء فی آن واحد وهو آن الحکم وفیه انه ان اراد انه لا بد من تصور الطرفین تفصیلا

حین الحکم فممنوع ومن ادعی فعلیه البیان وان اراد انه لا بد من تصورهما ولو اجمالا فغیر مفید واما ما رد به الفاضل[۲] السندیلی من ان غایة

ما یلزم ههنا اجتماع العلمین فی آن واحد بقاء وهو لیس بمحال انما المحال اجتماعهما حدوثا فلیس بشیء لما عرفت انهما سواء فی الامتناع عنده

والفرق تحکم **قوله** وایضا اذا تصورنا الشیء بحده الخ حاصله ان عند علم الشیء بحده لا یخلو اما ان یحصل علم کل جزء جزء او یکفی علم واحد منها

لا سبیل الی الثانی وهو ظاهر فتعین الاول فیه المطلوب وفیه علی قیاس ما مر ان حصول العلم التفصیلی ممنوع والاجمالی غیر مفید **قوله** وایضا

المقدمة الواحدة الخ فیه اشارة الی ان الحکم بامکان توجه النفس الی شیئین مختلفین لیس مخصوصا بالتصورات بل یجری فی التصدیقات

ایضا وفیه ایضا مثل ما عرفت غیر مرة لا یقال المقدمتان لو کانتا ملحوظتین اجمالا بلحاظ اجمالی یلزم ان لا تلاحظ النسبة فتکونان فی حکم

المفردات والمفردات لا یحصل منها التصدیق فکیف تکون تلک المقدمات منتجة للحکم لانا نقول امتناع اکتساب التصدیق من المفرد انما یتم

فی المفردات الصرفة والقضیة الملحوظة بلحاظ وحدانی وان کان مفردا باعتبار اللحاظ الوحدانی لکنه قضیة حقیقة غایة الامر انها ملحوظة

بلحاظ اجمالی فلا یقدح فی حصول النتیجة علی انه لم یقم الی الآن برهان قوی علی الامتناع المذکور وما ذکره کله مخدوش کما حققته فی التعلیق العجیب

قوله ومن الحجة القاطعة آه فیه ما افاده ابی و استاذی[۳] سراج المحققین نور الله مرقده من ان المشهور هو ان النفس لا تتوجه الی شیئین فی آن واحد

والنفس عبارة عن جوهر مجرد عن المادة مقارن لها فی فعله ولا ریب فی ان الله تعالی لیس بنفس ولا العقول نفوسا فلا یستحیل توجههم الی

الاشیاء فلا یبطل به ما اشتهر فالقول بانه من الحجة القاطعة لا یخلو عن خبط وکذا لا یفید توجه النفس بعد خراب البدن الی اشیاء فی کل

آن ما هو المطلوب ههنا لان المراد بالنفس فی المقدمة المذکورة انما هو النفس المتعلق بالبدن ما دام له تعلق به لا مطلقا والشاهد العدل علی ذلک

قول الشیخ[۴] رئیس الصناعة فی التعلیقات لیس فی وسع انفسنا وهی مع البدن ان تعقل الاشیاء معا دفعة واحدة **قوله** فی بعض

تصانیفه ای فی حواشیه المتعلقة بحواشی المحقق الدوانی القدیمة بشرح التجرید **قوله** فیه اشارة الی خلاف البعض **اقول** بل الی خلاف

الاکثر **قوله** فان الشیخ الاکبر قد سجل ای فی الفصوص والفتوحات وغیرهما من تصانیفه وکیف لا یسجل فان القرآن والحدیث متوافقان

فی اثبات الترقی بعد الموت **قوله** وهی لیست الا ادراکات فیه مسامحة واضحة لکن المقصود واضح **قوله** ای بعد قطع تعلق النفس عن

البدن فی هذا التفسیر دفع لما یتوهم ان المراد بالنشأة الاخری هو یوم القیمة مع ثبوت الترقی قبل ذلک ایضا فی عالم البرزخ **قوله**

قد تصدی لبعضهم آه هذا الجواب هو الصواب فی هذا الباب والایراد انما نشأ من الاشتباه فان غرض المصنف ان الحاصل فی کل آن

---

[۱] ای المولوی تراب علی رح ۱۲ منه مد ظله

[۲] ای المولوی احمد علی السندیلی ۱۲ منه مد ظله

[۳] ای مولانا محمد عبد الحلیم ادخله الله جنات النعیم منه مد ظله

[۴] ای الشیخ ابو علی بن سینا منه مد ظله

وان كان ادراكا واحدا لكن للنفس قوة في كل آن لادراكات غير متناهية على سبيل البدلية وقد مر انه لا بد لكل زوال من زائل فلا بد ان توجد في النفس قبل آن القوة زائلات غير متناهية ليمكن لها ازالة اي شيء شاءت وهذا التقرير لا يمسه الايراد المذكور اصلا وقد درسناه ما ينفع في هذا المقام فتذكره وقال بعض الناظرين لا حاجة الى هذا الجواب الا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك واما لو كان الغرض اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى وابطل تقدير كون الادراك زوالا لادراك آخر فالمنع ساقط عن اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس انتهى **اقول** الفرق بين التقديرين تحكم فان غرض المصنف ههنا اثبات لزوم الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد وهو لا يتم الا بالجواب المذكور سواء كان المراد بالامور ادراكات او صفات اخرى فافهم ولا تعجل **قوله** فيلزم ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل سواء كانت ادراكات او صفات اخرى **قوله** ولم يرد الخ دفع للدفع وخلاصته انا لا نسلم الاحتياج الى وجود امور غير متناهية بالفعل فانه كما ان للنفس قوة لادراكات غير متناهية على سبيل البدل في كل آن كذلك يمكن لها حصول الزائلات على سبيل البدلية في آن قبل آن القوة ولا تخفى عليك سخافته مما مر منا مرارا فتذكر **قوله** بل في امكان امر واحد آه تقريره ظاهر وسخافته تظهر لما مر من عدم امكان تعلق الزوالات بزائل واحد والسر فيه ان ما لا يمكن اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا الا ترى الى ان الاشتراك بين الكثيرين لا يمكن في الجزئيات بدلا كما لا يمكن اجتماعا فكذلك ههنا لما لم يمكن تعلق الزوالات بزائل واحد اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا وبالجملة فبين التعلق الاجتماعي وبين التعلق البدلي ملازمة كما ان بين التكثر الاجتماعي والتكثر البدلي ملازمة لا يقال قد يوجد في بعض الجزئيات التكثر البدلي كالبيضة الحاصلة في الذهن والشبح الحاصل من بعيد من غير التكثر الاجتماعي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين لانا نقول كلامهم في هذا المقام سطحي والنظر الدقيق يحكم انه ليس هناك التكثر البدلي ايضا حقيقة بل لا يعقل معنى التكثر البدلي وانما هو من اغلاط الاوهام ثم في بحث الكليات منه شك وفك بناء على التكثر البدلي كلاهما مما لا ينبغي ان يصغى اليهما فافهم **قوله** نعم لو تصدى آه وذلك لان المنع الاول كان صريحا في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيقال في دفعه انا سلمنا وقوف النفس بعد قطع التعلق لكنا نقول ان لها قوة لادراكات غير متناهية في كل آن فيلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بالضرورة **قوله** لكان احسن ان اراد به انه لا يرد عليه على هذا التقدير الايراد المذكور سابقا فممنوع بل غير صحيح وان اراد معنى آخر فليبينه حتى ننظر فيه **قوله** توجيهه آه توضيحه يقتضي تمهيد مقدمة مقررة عند المنطقيين وهي انه يشترط في القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لا ان يكون لازما له ولنقيضه ايضا الا ترى الى ان طلوع النهار في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لازم لطلوع الشمس خاصة لا لنقيضه اذا عرفت هذا فنقول الدليل الذي اورده المصنف على كون العلم بحصول الصورة دون الزوال هكذا ان كان العلم بزوال امر يلزم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر والتالي في هذه الشرطية اعني لزوم وجود الامور الغير المتناهية غير لازم للمقدم بخصوصه اعني كون العلم بزوال امر بل هو لازم لنقيضه ايضا اعني كون العلم بحصول امر وذلك لان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او تحصيل امر لا محيص عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاضداد على تقدير كونها موجودة في النفس بصفة اللاتناهي تكون ادراكاتها ايضا غير متناهية سواء كان بالزوال او بالتحصيل بناء على ان العلم على حسب المعلوم فان كانت المعلومات متناهية كانت الادراكات ايضا متناهية وان كانت غير متناهية كانت الادراكات ايضا غير متناهية فان قلت قد تعدى الامور الغير المتناهية

قلت ذلك في العلم الاجمالي والكلام ههنا في العلم التفصيلي والحاصل ان القياس الاستثنائي الذي اورده المصنف غير منتج لفوات شرطه ههنا وهذا هو مراد السيد المحقق بقوله في المنهية المقصود منه دفع ما يتراأى وروده من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى **قوله** والدفع مستغن عن الشرح شرح الدفع انه لا يلزم من كون المعلومات كالاعداد غير متناهية بالفعل كون ادراكاتها ايضا كذلك حتى يرد المنع المذكور بل الادراكات دائما تكون غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد سواء كانت الاعداد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد او بمعنى الموجود بالفعل وانا **اقول** الاولى في الدفع ان يقال سلمنا لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل مطلقا لكنه لا يضر المصنف فان وجود الاعداد الغير المتناهية ونحوها انما يلزم في النفس اذا كان العلم عبارة عن الزوال بناء على ما مر من انه لا بد لكل زوال من زائل واما على تقدير تحصيل امر فلا يلزم وجود الاعداد الغير المتناهية فيها حتى يلزم وجود ادراكاتها فيها غير متناهية **قوله** الضمير للامور فقط قال بعض الناظرين بل الضمير لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها من حيث هي هي انتهى **اقول** هذا سخيف جدا كيف فان قول السيد المحقق بمعنى انها آه بيان لمعنى كون الامور غير متناهية وعدم التناهي عبارة عن عدم الوقوف ووجودها بالفعل فلا بد ان يرجع الضمير الى الامور كما لا يخفى على كل من تامل **قوله** لا الى نهاية هذا يشعر بان الضمير الثاني في قوله بمعنى انها موجودة بالفعل ايضا للامور ليطابق القرين بالقرين ولذلك احتاج الى زيادة هذا القيد **قوله** لم لا يجوز آه محصله انه لم لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولاني مختصا بحدوث النفس غير موجود على تقدير قدمها وح فتمكن للنفس ادراكات غير متناهية بمعنى انها موجودة بالفعل لقدم زمانها وقال بعض الناظرين فيه انه مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهيولاني وكون النفس عارية عن جميع العلوم والمعارف في ابتداء الفطرة انتهى **اقول** هذا الكلام غير مفيد ههنا فان الفاضل المحشي ايضا لا ينكر تصريح القائلين بقدم النفوس بهذه المرتبة كما يشعر اليه قوله لم لا يجوز وانما غرضه المنع بالسند الذي مر سابقا **قوله** لما سبق قد سبق ما له وما عليه فتذكره **قوله** لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية وذلك لان الانتزاع فعل من افعال النفس والنفس لا تقدر على افعال غير متناهية الا في ازمنة غير متناهية ولذلك تراهم يقولون التسلسل في الامور الاعتبارية جائز لانقطاعه بانقطاع الاعتبار **قوله** قيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن آه قائله القاضي احمد علي السنديلي دفعا لما يرد على السيد المحقق من ان التعاقب لا يختص بالامور الانتزاعية الاعتبارية لوجوده في الامور العينية المتعاقبة ايضا كالحوادث اليومية فعلى تقدير كون الاعداد من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة فيكون عدم تناهيها ح بالمعنى الاول وخلاصة الدفع انه ليس غرضه من قوله فعدم تناهيها بالمعنى الثاني هو التخصيص كما يتبادر من ظاهر كلامه بل غرضه بيان الفرق بين التقدير الاول والتقدير الثاني بان في الثاني عدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن وان كان قد يوجد المعنى الاول ايضا بخلاف التقدير الاول فانه لا يتصور فيه عدم التناهي الا بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع من التكلف **قوله** ولا يبعد ان يقال آه اراد به دفع الايراد المذكور بوجه آخر وهو ان المراد من الموجودة في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة الموجودة بالفعل فاحتمال التعاقب اليومي ساقط من البين **قوله** ولم يبين آه دفع لما اورد من انه يبقى احتمال ثالث وهو كون الاعداد كالحوادث اليومية فلم لم يبين السيد المحقق حاله وحاصله انما لم يذكره للمواخاة الظاهرة والمساواة الباهرة بينها وبين الامور الانتزاعية في ان عدم تناهيها على التقديرين لا يمكن الا بالمعنى الاول فاستغنى السيد المحقق بذكر الاحتمال الاول عن الاحتمال الثالث ولا يخفى عليك ما فيه فان الامور المتعاقبة موجودة في الخارج والامور الاعتبارية موجودة في الذهن واحكام الموجود الخارجي والموجود الذهني يجوز ان تكون متغايرة وايضا الامور

انما اعتبارية غير موجودة الا بعد الانتزاع وحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة مجتمعة في الدهر متعاقبة في الزمان فكيف يقاس حال احدهما على الآخر **قوله** اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني آه توضيحه ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون قول المصنف كالاعداد مثالا لاجتماع امور غير متناهية بمعنى لاتقف عند حد وح وان كان المثال مطابقا للممثل له لكنه لاينفع ههنا لان المحال انما هو ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل لا وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لاتقف عند حد وثانيها ان يكون مثالا لاجتماع امور غير متناهية بالفعل وح يلزم عدم مطابقة المثال للممثل له لما عرفت من ان الحق ان عدم تناهي الاعداد بالمعنى الاول وثالثها ان يكون مثالا للنفس اللاتناهي وهو قليل الجدوى بل مثله بعيد عن شان العقلاء وبالجملة فكلام المصنف ههنا لايخلو عن تمحل **قوله** في الحاشية لان العشرة مثلا آه هذا اثبات للصغرى وهي ان العدد من الامور التي يتكرر نوعها وتبيين الكبرى وهي ان كل ما هو متكرر بالنوع فهو امر اعتباري في حاشية الحاشية الاخرى **قوله** اذ الكلي آه قال بعض الناظرين لايخفى على المتامل ان هذه المقدمة لغو محض لاطائل تحتها انتهى **اقول** لايخفى على المتامل ان غرضه من هذه المقدمة دفع مايرد في هذا المقام من انه كيف تصدق العشرة على العشرات كالاربعين مثلا لظهور ان الاربعين عبارة عن اربع عشرات مجتمعة فكيف يصدق عليها انها عشرة وحاصل الدفع انا لانقول بصدق العشرة على العشرات بصدق واحد حتى يرد عليه مايرد بل نقول بصدقها عليها باصداق كثيرة وهذا مما لاريب فيه وح فلا تكون هذه المقدمة لغوا في هذا الباب **قوله** ويصح اضافته اي اضافة الكلي الى الواحد والكثيرين **قوله** بخلاف عشرة عشرات رجال فان معناه عشرة آحاد لها عشرات **قوله** اذا اخذ من حيث هو اي بدون الاضافة **قوله** بالمواطاة فيقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة **قوله** على انه عين حقيقته اي على ان العشرة عين حقيقة كل واحد من عشرة رجال وعشرات رجال **قوله** واذا اخذ من حيث اضافته اليه آه قال بعض الناظرين انت تعلم ما فيه فان هذا الكلام يدل على ان صدق العشرة على نفسها صدقا عرضيا موقوف على اخذه من حيث الاضافة مع ان المتكرر بالنوع عبارة عما يصدق على نفسه سواء اخذ من حيث الاضافة او لم يوخذ انتهى **اقول** دلالة الكلام على ماذكره انما هي بحسب زعمه والصواب ان ايراد الفاضل المحشي حديث الاضافة ههنا لمجرد التوضيح لا لغرض انه لايحصل الصدق العرضي الا بها ويؤيده قوله قبيل هذا ويصح اضافته اليها ايضا **قوله** يصدق عليه بالاشتقاق اعترض عليه بعض الناظرين بما حاصله انه لايلزم من اضافة العدد الى مميزه ان لايحمل عليه الا بالاشتقاق ولايحمل عليه حملا عرضيا بالمواطاة واذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرض لسائر الاشياء كان محمولا على الاعداد المعروضة له حملا عرضيا كما يحمل على سائر الاشياء فالعدد يحمل على نفسه بنحوين من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولي والثاني الحمل العرضي فيكون متكررا بالنوع ولايشترط في متكرر النوع ان يكون حمله على نفسه حملا عرضيا بالاشتقاق **اقول** الفاضل المحشي ليس بغافل عما ذكره والشاهد العدل عليه قوله بعيد هذا وتارة على انه وصف عارض له حيث لم يقيده بقيد الاشتقاق فعلم ان كون الحمل العرضي اشتقاقيا ليس بشرط في متكرر النوع وانما ذكر الاشتقاق ههنا تمثيلا واتباعا لصنيع السيد المحقق فافهم ولاتلتفت الى امثال هذه التشكيكات **قوله** وتارة على انه وصف عارض له قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف كل كلي هو مع نقيضه شامل لجميع الموجودات ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب ان يصدق هو او نقيضه عليه فان كان هو مبداه متكررا بالنوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه محمول عليه اما الاول فلان عروض الشيء للشيء يستلزم عروضه للمشتق منه من حيث انه مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق لامر يستلزم حمل مشتقه عليه واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا

على نفسه لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشئ على نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون متكررا
بالنوع وهو خلاف الفرض انتهى كلامه ويعلم منه ان ما ذكره هو في حواشي شرح العياكل وفي حواشي حاشية التهذيب الجلالية من
ان صدق المبدأ على المبدأ لا يستلزم صدق المشتق على المشتق وبنى عليه دفع ايراد الفاضل يوسف كوسج القراباغي في تعريف
الحمد بالوصف بالجميل من انه قول خاص فيلزم ان يكون المقول هو المحمود وليس كذلك مع سخافته في نفسه سنا قض لهذا الكلام
ودفع الايراد المذكور لا يتعين بهذا الطريق بل له طرق اخر ايضا وقد اوضحت كل ذلك كما حققه في رسالتي دفع الكلال عن طلاب
تعليقات الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فارجع اليها **قوله** اى نوعه الاضافي حاصله انه ليس المراد
من النوع النوع الحقيقي بل النوع الاضافي بل اعم منه حيث لا يتجاوز الذاتي وتوضيحه ان المتكرر بالنوع لا يخلو اما ان يتكرر نوعه
بان يتحقق في افراده مرتين بان يحمل عليها تارة مواطاة وتارة اشتقاقا او يتكرر ذاتيه فعلى الاول لا يلزم كونه اعتباريا لجواز ان
في افراده بان يكون بعضها موجودا خارجيا وبعضها موجودا ذهنيا ولا استحالة فيه وعلى الثاني لا بد ان يكون اعتباريا لعدم
جواز الاختلاف في افراد الذاتي والا لزم كون الماهية الواحدة اعتبارية وحقيقية معا فوجود بعضها في الخارج يستلزم التسلسل
لا محالة ثم المتكرر الذاتي صور احدها ان يتكرر نوعه الحقيقي كالوجود وثانيها ان يتكرر نوعه الاضافي بدون تكرر الحقيقي وثالثها ان يتكرر
جنسه العالي ورابعها ان يتكرر فصله بدون نوعه ولا يوجد منها الا اولها واما الثاني والثالث فاحتمالان عقليان واما الرابع فممتنع
لوجوب المساواة بين الفصل والنوع فتكرر احدهما يستلزم تكرر الآخر وايا ما كان يكون ذلك المتكرر امرا اعتباريا بالدليل المذكور في حاشية
الحاشية هذا وقرر الفاضل اللبكنى كلام المحشى المحقق بارادة المفهوم من النوع ثم قال لعلك تفطنت مما قررنا ان معنى تكرر النوع تكرر
المفهوم بان يكون التكرر في نفس ذلك المفهوم الكلي واليه اشار المحشى في حاشية الحاشية بقوله فيكون مفهومه الخ وليس معناه ان يكون
في نوع ذلك الكلي لا في نفس مفهومه كما توهم البعض فحمل النوع على النوع الذاتي بل على مطلق الذاتي غير مرضي انتهى كلامه وهذا التقرير اولى
من تقرير الفاضل المحشى كما لا يخفى **قوله** كالوجود آه قال بعض الناظرين الوجود الحقيقي الذي به الموجودية فرد لمفهوم الوجود الانتزاعي وهذا
المفهوم صادق عليه فهذا الكلي العرضي اعني الوجود المصدري يصدق على افراده اى الوجودات الخاصة بنحوين الاول الصدق المواطاتي
والثاني الصدق الاشتقاقي فالعبارة الصحيحة كالوجود على تقدير عرضيته للوجودات الخاصة انتهى **اقول** المراد بالموجودات الخارجية
في كلام الفاضل المحشى هو الوجودات الخاصة الموجودة في الخارج فلا اشكال عليه ثم التحقيق ان القول بان الوجود المصدري يحمل على
الوجودات الخاصة مواطاة سخيف جدا كما اشرنا اليه سابقا فكلام الفاضل المحشى ههنا مبني على مجرد الفرض فافهم فانه دقيق ولعله اشار
الى هذا بقوله فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** اى بعد اضافته الى ذلك الفرد آه **اقول** اضافته الى ذلك الفرد ليكون حصة له
موقوفة على عروضه له فجعله موقوفا عليها كما يفهم من ظاهر عبارته لا يخلو عن بعد لكن الامر بعد وضوح المراد سهل **قوله** باعتبارين فيه
دفع لاستبعاد اجتماع الذاتية والعرضية في شئ واحد **قوله** ولا غائبة فيه ونظيره اجتماع الجوهرية والعرضية في الصور العقلية للجواهر الحاصلة
في الذهن فانها باعتبار كونها موجودة في موضوع وهو الذهن اعراض وباعتبار كونها موجودة لا في موضوع اذا وجدت في الخارج جواهر
قوله لخروج هذه الاضافة عنه يعني لما كانت اضافة الوجود الى وجود زيد خارجة عن وجود زيد فلا يكون وجود وجود زيد عين
وجود زيد بل خارجا عنه عارضا له **قوله** فافهم الظاهر انه اشارة الى دقة المقام ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع ما يورد ههنا

ان وجود للاشياء لايخلوا اما ان يكون موجودا او معدوما لاسبيل الى الثانى والالم يوجد الاشياء ولاسبيل الى الاول لاستلزامه
التسلسل فى الموجودات وتقرير الدفع انا نختار الشق الثانى ولانسلم لزوم التسلسل المستحيل لانقطاعه انقطاع الاعتبار قوله فانه لو وجد
فرد منه كقدم العقل فانه لو لم يتصف بالقدم بل يكون حادثا يلزم حدوث العقل ولما اتصف بالقدم وهو موجود فى الخارج يلزم وجود
قدمه ايضا فى الخارج فيلزم التسلسل فى الامور الموجودة العينية وقس عليه الامكان ونظائره قوله فيلزم التسلسل فى الامور العينية اى
المرتبة فان امكان الامكان مقدم على الامكان وهكذا وهذا القدر كاف فى اجراء البراهين قوله ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب
ايضا الخ مدار الاستشهاد على قوله وان تالفت منه الاعداد وقال الامام[١٥] الرازى فى كتابه الملخص فى بحث الكم اعلم ان الكم المنفصل ليس
الا العدد لان قوام المنفصل من المتفرقات التى هى مفردات التى هى آحاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من
اجتماع امثاله الا العدد والمعدود وانما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالوحدات التى هى فيها فاذن الكم المنفصل ليس
الا العدد انتهى كلامه وهذا الكلام احق بالاستشهاد فان كلام الامام امام الكلام وقال العلامة[٢٥] الجرجانى فى حواشى شرح التجريد القديم
قيل انحصار الكم المنفصل فى العدد غير بين ولا مبرهن كيف والجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شئ منهما بعدد
وقد استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل مركب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يوخذ
من حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان او حجر فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان
اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الاناسى الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة
من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة فهى انما تكون كميات منفصلة من حيث انها معدودة فليس
الكم المنفصل الا العدد وما عداه انما يكون كما منفصلا بالواسطة وذهب بعض الناس الى ان القول كم منفصل غير قار الذات كما ان العدد
كم منفصل قار الذات والحق ان القول انما يكون كما لاجل الكثرة التى فيه ولولاها لم يكن كما فهو كم منفصل بالعرض وكذا الجسم مع سطحه
والسطح مع خطه قوله والحق انه ليس بعدد اعلم انهم اختلفوا فى ان الواحد هل هو من العدد ام لا والحق ان النزاع لفظى فمن عرفه بكمية تطلق على
الواحد وما يتركب منه ادخل الواحد فيه وكذا من عرفه بما يعد به الاشياء ومن عرفه بما يكون نصف مجموع حاشيتيه كالاربعة فان حاشيتيها
ثلثة وخمسة ومجموعهما ثمانية والاربعة نصفه وقس عليه اخرجه عن العدد واختاره البهاء العاملى فى خلاصة الحساب وقد يتكلف لادخال
الواحد على هذا التعريف ايضا بتعميم الحاشية من الصحيح والكسر فان الواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه لان حاشيته التحتانية النصف
والفوقانية واحد ونصف ومجموعهما اثنان والواحد نصفه لا يقال حاشية الواحد الفوقانية انما هى اثنان لا واحد ونصف لانا نقول
الفوقانية للعدد تزيد عليه بقدر نقصان التحتانية عنه فان الثلثة مثلا تنقص عن الاربعة بواحد والخمسة تزيد عليه بهذا القدر وقس عليه وههنا لما كان النصف
ناقصا عن الواحد بقدر النصف تزيد حاشيته الفوقانية عليه بهذا القدر فلا يكون الا الواحد والنصف قوله لاتحاده مع المعدود فى الوجود الخ ان
مدار الحمل العرضى بين الشيئين مع اتحادهما فى الوجود وهو موجود ههنا وليس المراد باتحادهما فى الوجود عروض الوجود الواحد لهما بل المراد اتحادهما بحسب نحو من الوجود
مع تغايرهما والذى يفهم من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض فى الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود الذى للشئ الى الغير باعتبار علاقة ما كقيام المبدأ او قيام مبدئهما
بشئ واحد او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من شئ آخر واورد عليه استاذ[٥٣] استاذ الفاضل المحشى فى شرح السلم بانه على هذا
لايظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية الانتزاعية ومباديها فى صحة حمل المشتقات دون مباديها كالفوق والفوقية

[١٥] اى مولانا فخر الدين الخطيب الرازى ١٢ منه مد ظله

[٢٥] اى مولانا السيد على الجرجانى منه مد ظله

[٥٣] اى المولوى حمد الله السنديلى رح ١٢ منه مد ظله

١٩٢

فان الفوق يحمل على السماء دون الفوقية مع ان كلا منهما منتزع من السماء بل الفوقية اولى بالحمل لكونها منتزعة بالذات فالفرق
عسير جدا وتحقيقه بحر العلوم رحمه الله تعالى في شرحه للسلم بان الحمل بالعرض ليس عبارة عن الانتزاع او الانضمام بل هو عبارة
عن علاقة خاصة يتسبب بها وجود احدهما الى الآخر وتلك مفقود في المبادي دون المشتقات نعم قيام المبدأ وانتزاعه اما
لتحقق تلك العلاقة بين مشتقاتها ويمكن ان يدفع ايضا بان قيام المبدأ وانتزاعه سبب تحقق الحمل اعني الاتحاد بين المشتق
ومعروضه لا الاتحاد انفسها ولعلك تفطنت من ههنا تحقيق قولهم المصادر لا تحمل الا على ما يرادفها او حصصها لا على معروضاتها
الا بالاشتقاق واما قولهم في فن الامور العامة الواجب وجود فله محملان احدهما ان يراد بالوجود ما به الموجودية لا معناه المصدري
وثانيهما انه يشتمل على المبالغة كزيد عدل بناء على ان صدق الوجود على الواجب لا يحتاج الى حيثية اخرى كالاستناد الى الجاعل وغيره
فمن زعم ان الوجود المصدري محمول على الواجب مواطاة فقد اتى بالامر العجيب قوله والتباين بين المقولات آه دفع دخل مقدر تقريره
ان المقولات متباينة في ما بينها لا يمكن صدق اثنين منها على الآخر والعدد من مقولة الكم فكيف يصدق على معروضه الذي هو من مقولة اخرى
مواطاة وخلاصة الدفع ان صدق المقولتين على شيء انما يمتنع اذا كان كل منهما ذاتيا واما لو كان احدهما بحسب الذات والآخر بالعرض
فلا يمتنع وههنا كذلك فان صدق مقولة الكم على المعروض ليس الا بالعرض قوله ليست على هذه الصفة اي لا يمكن حملها على معروضها
مواطاة لما عرفته سابقا قوله فغير المحمول غير المحمول هذا نتيجة لقياس مرتب على الشكل الثاني بان يقال العدد محمول مواطاة على
معروضه ولا شيء من الوحدات بمحمول عليه كذلك فلا شيء من العدد بوحدة قوله اذ المشتقات معنى اعتباري اي بالاتفاق
اما على راي السيد المحقق فلكونها انتزاعيات واما على راي الجمهور فلاخذ النسبة فيها وتفصيل المقام انهم اختلفوا في حقيقة المشتق على اربعة
مذاهب الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة واليه ذهب اهل العربية فهو على هذا المذهب موضوع لمعناه بحيث يدل بجوهره
على الصفة وبهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها على سبيل البدل وعلى النسبة وأورد عليه بوجوه منها
انه يلزم على هذا ان يكون المشتق مركبا لدلالة جزئه على جزء معناه مع انهم عدوه من المفردات وأجاب عنه رئيس الصناعة في الشفاء
بانا لا ندعي ان دلالة الاجزاء كيف ما كانت تقتضي كون اللفظ مركبا بل المعتبر في التركيب ان يكون هناك اجزاء مرتبة اما الفاظ
او حروف او مقاطع مسموعة وههنا ليس كذلك ومنها انه على هذا لا يبقى الفرق بين المشتق والفعل لاشتمالهما على الحدث والنسبة فلم
يجعلون المشتق مستقلا بالمفهومية صالحا لان يخبر عنه دون الفعل والجواب عنه ان النسبة في المشتقات نسبة تقييدية ملحوظة
بالتبع والمقصود بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ولذلك يصلح لكونه محكوما عليه بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة
والمقصود هو الصفة المسندة الى فاعل ما وليست الذات فيه الا ملحوظة تبعا فافترقا ومنها ما اورده العلامة الجرجاني في حواشي
شرح المطالع من انه لو كانت الذات داخلة في معنى المشتق فاما ان تكون المبهمة داخلة او المعينة لا سبيل الى الاول لان المشتق
قد يكون فصلا كالناطق فلو دخل فيه مفهوم الشيء ويكون معناه شيء له النطق يلزم دخول العرض العام في الفصل وهو ظاهر البطلان
ولا سبيل الى الثاني والا لانقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان فان الشيء المعين الذي له الضحك هو الانسان
وثبوت الشيء لنفسه ضروري وأجاب عنه المحقق الدواني في حاشيته الجديدة المتعلقة بالحواشي المذكورة بما حاصله انه لا يلزم على
كلا شقي الدليل محال اما على الاول فلان الفصل لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم من دخول العرض العام في الناطق

ای مولانا عبد العلی رح منه مد ظله

ای الشیخ ابو علی بن سینا رح منه مد ظله

ای مولانا السید الشریف رح منه مد ظله

ای مولانا جلال الدین الدوانی رح منه مد ظله

مثلا دخوله في حقيقة الفصل واما على الثاني فلان ما ذكره انما يلزم لو كان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو على التقدير المفروض عبارة عن المعروض مع قيد الصفة فلا يلزم الانقلاب والمذهب الثاني انه مركب من الصفة والنسبة فقط دون الذات وينسب الى العلامة[١] الجرجاني وهو وان لم يوجد في تصنيف من تصانيفه صريحا لكنه لما ابطل مذهب القائلين بدخول الذات في المشتقات في حواشي شرح المطالع ولا يفهم من كلامه انه قائل ببساطتها فاستنبطوا من ذلك انه قائل بكون معنى المشتق مركبا من الصفة والنسبة دون الذات كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا المذهب سخيف جدا فان دخول النسبة التي هي عبارة عن اضافة بين الطرفين في حقيقة من غير دخول المنتسبين غير معقول فاي ضرورة دعتهم الى نسبة مثل هذا المذهب الى مثل هذا العلامة من غير ان يصرح كلامه به او يشير اليه بل كلامه في حواشي شرح مختصر ابن الحاجب العضدي يدل على خلافه حيث قال لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات ما اتصفت به انتهى فعلم ان غرضه في حواشي شرح المطالع مجرد الايراد على الجمهور لا اختيار ان الذات ليست بداخلة في حقيقة المشتق والمذهب الثالث ما اختاره المحقق[٢] الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة من انه لا فرق بين معنى الاسود والابيض مثلا وسياه وسفيد ونحوهما فلا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا وليس بين المشتق والمشتق منه تغاير بحسب الحقيقة فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مشتق منه وللكلام ههنا مجال وسيع تركناه خوفا للاطالة والمذهب الرابع ما اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف منتزع عنه وكل من الوصف والنسبة منشأ الانتزاع وفيه ان كونه امرا بسيطا مما لا برهان عليه وههنا احتمال خامس اختاره وهو انه عبارة عن المجمل المركب من الذات والصفة والنسبة الملحوظة بلحاظ واحد اني وهذا هو الظاهر من محاورات اهل العربية كما لا يخفى على من تتبع كلامهم **قوله** حيث اراد بوجوده في الاشياء آه محصله انه لم يرد بالوجود في الاشياء الوجود العيني كما هو المتبادر بقرينة قوله ووجود في النفس بل المراد به وجوده بمناشي انتزاعه فالشيخ رح لم يثبت للعدد وجودا خارجيا على سبيل الاستقلال بل في ضمن مناشيه **قال** وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به الخ اورد عليه بعض الافاضل بانه لو حمل هذا القول على الظاهر فهو غير معتد به ولو صرف عنه بان يراد بالوجود في نفسه بدون المنشأ فيكون معتدا لان هذا الوجود للعدد ليس الا في الذهن وهكذا حال قول الشيخ المذكور في الهيات الشفاء فالفرق بين القولين كما صدر عن السيد المحقق وهن واجيب عنه بوجهين الاول انا لا نسلم ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول اعني قوله وليس قول من قال الى قوله يعتد به منقول قول الشيخ في الشفاء والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي لكنه لما كان الشيخ رئيس الفن صرف المحشي قوله عن الظاهر وهذا البعض لعله لا يكون رئيسا فلم يصرف المحشي كلامه عن الظاهر واقول المورد والمجيب كلاهما سلكا مسلك الخطأ ولم يتيسر لهما الرجوع الى الشفاء المنظر ليما ان قوله ان العدد الى قوله فهو حق كله قول الشيخ وعبارته في فصل من فصول الهيات الشفاء موضوع لتحقيق ماهية العدد وهكذا القول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي هي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهت فاستقم ولا تزل فان اكثر المحشين قد زلت اقدامهم في هذا المقام فخلطوا ما خلطوا وحسبوا انهم احسنوا **قوله** ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقا آه قيده بقوله في الحكمة لان المتكلمين

[١] اي السيد علي الشريف الجرجاني ١٢ منه مد ظله

[٢] اي مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مد ظله

[٣] اي المولوي عبد النبي رح ١٢ منه مد ظله

يقولون باجراء البراهين في الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة كانت او متعاقبة مرتبة كانت او غير مرتبة كما هو مبسوط في شرح العقائد
العضدية وغيره قوله فلو حمل قوله هذا آه تفصيل المقام ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون غرض المصنف اثبات الترتيب بين تلك الامور
الغير المتناهية وجودا فقط كما يفيده قوله فتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة وثانيها ان يكون غرضه اثبات الترتيب بين اعدام تلك
الامور وثالثها ان يكون غرضه اثبات الترتيب وجودا او عدما كليهما والسيد المحقق اختار الوسط بناء على ان خير الامور اوساطها وهو الحق
بشهادة قول المصنف في النتيجة فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضا وتبعه الفاضل المحشي ايضا وايده
بانه لو كان المدعي اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها وجود الكفى في اثباته ان يقال العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ولغت
المقدمات الباقية وبه يظهر سخافة الاحتمال الاول واختار بحر العلوم الاحتمال الثالث وجعله بعض العلماء راجحا وبعض الناس جعله اقوى
ولا يخفى على المتفطن ان قول المص لانه لما كان العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر الخ يابى عن هذا
التوجيه كل الاباء فتنبه ولا تقلد الاموات فان المقلدين كلهم اموات قوله ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات وبالامور ثانيا وبالعرض
فاندفع ما يتوهم ان غاية ما يلزم على هذا التقدير ابطال العدمات الغير المتناهية لا ابطال تلك الامور المطلوب ابطالها اذ ذاك قوله وانما صرف
عنان العناية الخ دفع لما يقال لم لم يثبت المص الترتيب بين تلك الامور نفسها بان اثبات الترتيب بين الاعدام يستلزم شناعة فوق
ما يلزم على تقدير اثبات الترتيب بين انفسها فكان هو بالاختيار احرى وذلك لانه اذا ثبت الترتيب بين تلك الاعدام وتبين بطلانها
لزمت الشناعة في نفس العلوم اي الاعدام بخلاف ما اذا ثبت من جهة انفسها فانها غير تلك العلوم قوله اشنع مما في غيره اورد عليه
بعض العلماء بانه غير تام لانا نقول الزام استحالة اللاتناهي في نفس الزوال وفي غيره اشنع وافظع من الزامها في نفس الزوال فقط ولعل
قوله فافهم اشارة اليه اقول حكم الفاضل المحشي بكون اللاتناهي في نفسه اشنع انما هو بالنسبة الى الاحتمال الاول كما يقتضيه سوق
كلامه فالحكم بعدم كونه تاما مبني على عدم فهم مرامه واما الاحتمال الثالث فلما لم يكن موافقا لسوق كلام المصنف كما عرفت لم يلتفت
اليه الفاضل المحشي ومن ههنا ظهر ان قوله فافهم ليس اشارة الى ما ذكره بل هو اشارة الى ما ذكرنا من التفصيل قوله اذ الملزوم مقدم بالماهية
على اللازم اي بحسب ذاته واما بحسب وصف الملزومية فمؤخر عن اللازم ولا بعد في ذلك الا ترى الى الاجزاء فانها مقدمة بحسب ذواتها على الكل
وبحسب وصفها بالجزئية مؤخر عنه قوله وبانه يمكن آه هذا مبني على ما اشتهر من انه لا كنه للانتزاعي الا ما حصل في الذهن وقد ذكره السيد المحقق
في حواشي شرح المواقف وغيره فاذا تصورنا العشرة حصل كنهه فينا فلو كانت الاعداد التي تحتها من ذاتياتها لحصل لنا العلم بها ايضا عند
تصورنا العشرة واذ ليس فليس وتوضيحه على ما ذكره العلامة الجرجاني في حواشي شرح التجريد القديم ان الثلثة مثلا هي ثلث وحدات
مع الصورة الوحدانية التي هي مبدأ الخواصها وهذه الصورة لا مدخل لها في ماهية العشرة بل تعقل بدون تحققها وكذا الحال في سائر
الاعداد التي يتصور تركب العشرة منها فعلم ان الماهية مركبة من الوحدات لا من الاعداد التي تحتها قوله اي في حكم العقل هذا ما ذكره
السيد المحقق في حواشي شرح المواقف قوله فلا يرد آه هذا الايراد مما اورده السيد المحقق في رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد وحاصله
ان قول المستدل فيلزم الترجيح بلا مرجح غير صحيح وهل هذا الا كالقول بان تركيب الانسان من الحيوان الناطق دون الماشي الضاحك
ترجيح بلا مرجح وهو كما ترى ضرورة ان الترجيح انما يتاتى فيما كانت نسبته الى شيء نسبة الامكان ونسبة الذاتيات الى الذات نسبة الضرورة
ومن ثم تسمعهم يقولون الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها فيجوز ان يتركب العدد كالعشرة مثلا من بعض الاعداد التي تحتها كالستة والاربعة

مثلا دون غیرها وتکون نسبة ذلک البعض الیها نسبة الضرورة فلا یلزم الترجیح من غیر مرجح قوله لان المرجح الخ بیان لعدم الورود ومحصله
ان تقومه فی الواقع وان لم یحتج الی مرجح لکن حکم العقل بتقومه من بعض الاعداد دون البعض مع تساوی نسبتها الیه یحتاج الی مرجح البتة
ولا یخفی علیک ما فیه فان المطلوب انما هو تعیین المقوم فی الواقع لا فی حکم العقل فلزوم الترجیح من غیر مرجح فی حکم العقل لا یمنع ترکبه فی الواقع
من بعض الاعداد المعینة دون بعض کذا اورده بعض الافاضل وتبعه بعض الناظرین واقول قد اشتهر بین الجمهور ان کنه الانتزاعی
لیس الا ما حصل منه فی العقل فکنه العشرة لیس الا ما حصل منه فی العقل فلزوم الترجیح من غیر مرجح فی حکم العقل ههنا یستلزم الترجیح من غیر مرجح
فی الواقع ایضا نعم لقائل ان یعود ویقول تقوم حقیقة شیٔ بامر دون امر لا یحتاج الی مرجح ولی فی هذا المقام تحقیق آخر ذکرته فی تعلیقاتی
علی حواشی شرح الهیاکل فلا نعیده قوله ورد آه هذا الرد بطریق المعارضة والراد القاضی احمد علی السندیلی حاصله من حواشی شرح التجرید
القدیم الشریفیة وتقریرها ان حقیقة الستة مثلا کما تحصل من الآحاد کذلک تحصل من الاعداد ولیست للآحاد اولویة بالنسبة الی الاعداد
فالقول بان العدد یترکب من الوحدات لا من الاعداد ترجیح من غیر مرجح ولا یبعد ان یجعل هذا التقریر نقضا اجمالیا قوله اذ الاشتمال
لا یوجب الاولویة دفع لما اجاب به العلامة القوشجی فی شرح التجرید عن الرد المذکور بان لزوم الترجیح من غیر مرجح ههنا ممنوع لکون الآحاد
اولی بالنسبة الی الاعداد فالقول بترکیبه من الآحاد احری ووجه الاولویة ان الاعداد شاملة للآحاد علی کل تقدیر اما علی تقدیر ترکبها
منها فظاهر واما علی تقدیر ترکبها من الاعداد فلانه اذا سئل عن حقیقة تلک الاعداد التی وقعت اجزاء ثم وثم الی ان ینتهی الی اثنین لابد
ان یجاب بانه مرکب من وحدتین وحاصل الدفع ان اشتمال الاعداد علی الآحاد علی کل تقدیر لا یوجب اولویة ترکبها منها کیف ولو کان
کذلک لزم القول بان ترکب السریر من العناصر الاربع اولی من ترکبه من الخشب المخصوصة واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله ووجه
الملازمة علی قیاس ما بینه المجیب ان یقال اذا سئل عن حقیقة قطعات الخشب ثم وثم الی ان ینتهی الامر الی الاجزاء الاولیة لابد
ان یجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر کالآحاد فی انتهاء الجواب الیها فینبغی ان یقال من بدو الامر ان السریر مرکب من العناصر الاربع
هذا ولا یخفی علی الفطن ان هذا الدفع مضحکة للصبیان فان السریر وان اشتمل علی العناصر لکنها لا تکفی فی تحصله کما تشهد به المشاهدة
واما الآحاد فلا شک انها بوحدتها تکفی فی تقوم العدد فترکبه منها یکون اولی بلا ریب فقیاس ما نحن فیه علی السریر فاسد قوله وعلی التسلیم
دفع آخر للجواب المذکور وحاصله انا سلمنا ان اشتمال العدد علی الآحاد یوجب اولویة ترکبه منها لا من الاعداد لکن لا یلزم من هذه الاولویة
جزم العقل بان تقوم الاعداد فی الواقع من المرجح ای الوحدات دون المرجوح ای الاعداد قوله سواء کان تقومها آه وذلک لانا نعلم ان حقیقة
الستة بعد ما ترکبت من اربعة واثنین مثلا لا تحتاج الی امر آخر سواء کان علی سبیل البدل او علی سبیل الاجتماع فلا مجال لما یتوهم
ان الاستغناء انما یلزم لو کان ترکب الستة من الاعداد التحتانیة علی سبیل البدلیة واما لو کان علی سبیل الاجتماع فلا قوله وهو لو رد النج
ابطال للازم بان الاستغناء عن شیٔ یشعر بامکان الانفکاک بینهما بل هو مترتب علیه والضرورة الوجدانیة تشهد بان نسبة الذاتیات
الی الذات لیست نسبة الامکان بل نسبة الضرورة فلا یجوز الاستغناء عنها قوله والایراد بان الکل آه حاصل الایراد انه انما یلزم الاستغناء
لو قلنا بترکب الستة مثلا من کل واحد من الاعداد التحتانیة بخصوصها ونحن لا نقول به بل نقول بترکبه من القدر المشترک بینها فالذاتی
فی الحقیقة هو القدر المشترک ولا یلزم الاستغناء عنه وهذا کما یقال فی تعدد العلل لمعلول واحد علی سبیل التبادل ومحصل الاندفاع ان هذا
الایراد لا یضرنا فان القدر المشترک بین الاعداد لا یوجد سوی الوحدات فالقول بترکبه من القدر المشترک قول بترکبه من الوحدات

قوله اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته آه تحريره ظاهر قال بعض الناظرين فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان يتركب الثلثة من اثنين و واحد كذلك يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذي ذكره جار في الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين و واحد فقط او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الذاتي انتهى اقول فيه خطاء ظاهر صدر عن الغفلة عن قول الفاضل المحشي اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته قال والثلثة ان كانت مركبة من العدد تكون مركبا من العدد الذي هو اثنان لا من الوحدة فيه اشارة الى ان الاثنين ايضا داخل في الاعداد ومنهم من زعم انه ليس بعدد كما ان الواحد ليس بعدد وهو مذهب ضعيف جدا قال رئيس الصناعة[1] في الشفاء مما يجب ان نبحث عنه من حال العدد حال الاثنينية فقد قال بعضهم انها ليست بعدد لانها الزوج الاول كما ان الوحدة هي الفرد الاول فكما ان الوحدة ليست بعدد كذلك الاثنينية ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة واما اصحاب التحقيق فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير العدد لاجل انها فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيها الى الوحدات ولا اذا قالوا مركبة من الوحدات يعنون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع فان لم قلة ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من وحدة وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا ضعف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو عدد وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد فالاثنان اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد واما الكثرة بالعدد فلا تنتهي الى واحد انتهى كلامه قوله كما صرح به الشيخ في الشفاء اشار بذلك الى ان فيه خلافا فان منهم من ادخل الوحدة وكذا النقطة في الكيف وعرفه بما لا يقتضي القسمة والنسبة لذاتها واما من اخرجها عنه وعن جميع المقولات عرفه بما لا يقتضي القسمة ولا اللاقسمة والنسبة وقال الفاضل العلي[2] في حواشي شرح هداية الحكمة الميبذي لا شك ان النقطة والوحدة لا ينقسمان واما اقتضاؤهما اللاقسمة ليكون القيد المذكور احترازا عنهما محل تامل انتهى اقول لا وجه للتامل فان النقطة معرفة بما لا طول له ولا عرض وقد تعرف بما لا امتداد له والوحدة معرفة بما لا ينقسم من جهة انه لا ينقسم فذاتهما مقتضية للاقسمة قطعا لا يقال لا شك في ان الوحدة من الاعراض لاحتياجها الى الموضوع واذا لم تدخل في الكيف وعدم دخولها في باقي المقولات ظاهر لزم عدم انحصار العرض في المقولات التسع وهو خلاف تصريحهم لانا نقول ان الانحصار في المقولات التسع انما هو بالنسبة الى المركبات العقلية والوحدة وكذا الوجود وغيرهما من الامور العامة كلها بسائط ذهنية ليست بمندرجة تحت جنس فلا تدخل تحت مقولة من المقولات كيف فان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليه والمندرج تحت المقولات يكون موضوعا لها وبالجملة الوحدة والوجود وامثالها وان كانت اعراضا لكنها ليست بداخلة في مقولة من المقولات ولا مضايقة فيه وبهذا ظهرت سخافة ما ظنه السيد المحقق في بعض منهيات حواشي شرح المواقف من ان الوجود ليس بعرض حيث قال ما وقع في تعليقات الشفاء من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض مطلقا لا بالمعنى المشهور اي الموجود في الموضوع انتهى كيف ولو لم يكن الوجود وامثاله من الاعراض فظاهر انها ليست بجواهر فيلزم بطلان حصر الممكن في الجوهر والعرض كما لا يخفى وكذا ظهرت سخافة ما في المواقف من ان الوجود ليس بجوهر وليس بعرض فانهما من اقسام الموجود والوجود ليس كذلك انتهى وذلك لانه ان اراد ان الجوهر والعرض من اقسام الموجود الخارجي فينتقض بالاضافة فانها ليست موجودة في الخارج قطعا وان اراد انهما من اقسام الموجود مطلقا فالوجود ايضا موجود فلا بد ان يتصف بما بعدهما اذ ليس بجوهر فلا بد ان يكون عرضا وما عرض لشارح المواقف من انه ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مستندا بصفة المتصف بذلك الشيء عجيب الم يدر ان المفهوم يتصف بالمفهوم

[1] اي الشيخ ابو علي بن سينا رح ۱۲ منه مد ظله

[2] اي الفاضل محمد بن حسين العلي رح ۱۲ منه مد ظله

والامكان بالممكن والقدم بالقديم وامثاله كثيرة لاتخفى على احد فكيف خفيت على مثل هذا العلامة قال قال بعض المحققين آه اراد به
مولانا جلال الدين الدواني فانه قال في شرح العقائد العضدية هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته
اما اذا كان محض الوحدات فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط
لا بصورة مغايرة لموادها فيكون هذا من خواص الكم المنفصل انتهى وقال في حواشي شرح التجريد هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء
الصوري ظاهر واما مع نفي الجزء الصوري فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر ودخول الوحدات في العدد ح بعينه دخول الاعداد انتهى
وتوضيحه ان الحكم بعدم تركب العدد من الاعداد التي تحته انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته فانه ح لو تركب العدد
كالستة مثلا من الاعداد التي تحته فاما عن بعضها دون بعض او عن جميعها وكلاهما باطلان واما اذا كان العدد غير مشتمل على الجزء الصوري
ويكون عبارة عن محض الوحدات فلا يتمشى ذلك الكلام فان تركب العدد ح من الوحدات هو بعينه تركبه من الاعداد فدخول الوحدات
ح بعينه دخول الاعداد ولما كان يرد عليه ان كل عدد نوع في نفسه وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الامتياز يكون هو الصورة
النوعية فلا بد من اشتمال كل عدد على الصورة النوعية دفعه بقوله وح يكون كل مرتبة الخ ثم لما كان يختلج في القلب ان كل جوهر ممتاز
عن الجواهر الأخر بفصل وكذا كل عرض والعدد ايضا عرض فلا يكون امتيازه عن غيره الا بفصل والفصول صور نوعية من وجه فكيف
يقال انها ممتازة بخصوصية موادها ازاحه بقوله ويكون هذا من خواص الكم المنفصل هذا ولا يخفى على المتفطن ان هذا الكلام كله من اوله
الى آخره سخيف جدا فان عدم تمشي ذلك الكلام على تقدير كون العدد محض الوحدات خطأ فاحش كيف وعلى تقدير نفي الجزء الصوري
العدد ليس عبارة عن الوحدات المحضة بدون الوحدة دخولا وعروضا حتى يكون تركب العدد من الوحدات بعينه تركبه من الاعداد
التحتانية بل هو عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية ولا شك ان دخولها من هذه الحيثية لا يستلزم دخولها
لا من هذه الحيثية وهو ظاهر والقول بتميز كل مرتبة من مراتب الاعداد بخصوصها عجيب فانه ان اراد به ان كل عدد ممتاز عن سائر الاعداد
بمجرد تركبه من الوحدات فهو غير مسلم لكون جميع الاعداد مشتركة في هذا القدر وما به الامتياز غير ما به الاشتراك وان اراد به انه ممتاز عن سائرها
بواسطة المادة المخصوصة بخصوصية كون الوحدات على قدر معين فهو عين المدعى وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه واعجب منه قوله
فيكون هذا من خواص الكم المنفصل قال كمال المدققين في حواشيه على الشرح المذكور هذا القول لا يتم الا بالتزام ان كل وحدة مخالفة
بالماهية لوحدة اخرى وهذا كما ترى قوله ظنا منهم في ايراد الجار والمجرور اشارة الى ان هذا الظن غير مطابق للواقع قوله انه لو لم يكن
جزء صوري آه هذا الوجه ذكره الفاضل القراباغي في حواشي شرح العقائد الجلالي ونسبه الى نفسه حيث قال سنح لي وجه على ان العدد يجب
ان يكون له جزء صوري لان الوحدة من مقولة الكيف او ليس من مقولة والكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو
كان العدد محض الوحدات لصدق عليه الوحدة فلم يصدق عليه الكم المنفصل الذي هو العدد فان التقابل بينهما وان لم يكن بالذات فلا اقل
من ان يكون بالعرض انتهى وانت تعلم ما فيه فان العدد ليس هو الكثير من حيث انه كثير بل هو الكثير من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية
فالمقدمات لا تنتج المطلوب والكلام في ماله وما عليه طويل الذيل لم اذكره لئلا يطول الكلام ويفوت المرام فان شئت الاطلاع عليه
فارجع الى حواشي شرح العقائد الجلالي قوله بناء على ما تقرر آه هذا التقرير مذكور في حواشي شرح التجريد الجلالية القديمة وغيرها قوله ليست
من المقولات التسع لعله بيان للامر الواقعي والا فلو كانت الوحدة من مقولة الكيف ايضا لم يقدح في الاستدلال قوله ولما على تقدير

۱ه اي مولانا كمال الدين مسح ۱۲ منه مدظله

۲ه اي مولانا يوسف كوسج القراباغي ۱۲ منه مدظله

استعماله على الجزء الصوري آه قد يقال على هذا التقدير تلزم المجعولية الذاتية فان الوحدات من حيث هي وحدات ليست بمقولة
ولا داخلة تحت مقولة وبعد عروض الهيئة الاجتماعية تصير حقيقة عددية محصلة من مقولة الكم فيكون جعلها من الكم مرهونا بالعروض
العارض وهذا الايراد قوي الورود على القائلين بجزئية الصوري والجواب عنه بان الكم ليس جنسا للحقيقة العددية بل هو عرض عام له كالجوهر
لفصول الجواهر واه لكونه خارقا الاجماعهم على ان العدد من مقولة الكم قوله والجواب آه محصله ان صدق المتباينين على شئ واحد
انما يمتنع اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين فلا وههنا كذلك فان صدق العدد على تلك الوحدات بصدق واحد
وصدق الوحدة عليها باصداق كثيرة فلا مضايقة فيه قوله وهو راي اهل التحقيق اقول الاحتمالات في تركب العدد من الوحدات
اربعة كما بينه السيد المحقق في حاشية الحاشية والمذهب اثنان كونه مركبا من مجموع الوحدات والهيئة وكونه عبارة عن
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية حيثية تقييدية في العنوان دون المعنون وهذا الاخير مذهب اهل التحقيق
وفهم المحقق الدواني[له] من عبارات نفاة الجزء الصوري انهم قالوا بنفي الجزء الصوري مطلقا وان العدد عبارة عن الوحدات المحضة
فقال ما قال وقد مر ماله وما عليه اذا عرفت هذا علمت ان قول الفاضل المحشي هذا وقع في غير موقعه اللهم الا ان يرتكب صنع الاستخدام
وهذا وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يستقيم على راي الفاضل المحشي فانه قد صرح في ما سبق ان تحسين صنعة الاستخدام ليس مطلقا
بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالمقصود ومن المعلوم فقدان القرينة في هذه العبارة فافهم فانه سانح عزيز قوله
ويمكن الاستدلال عليه آه هذا ايضا مبني على ما اشتهر من ان كنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن فتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوري شاهد على ان الجزء الصوري ليس داخلا في حقيقته كما لا يخفى فالمبنا قشة في المقدمة المذكورة المشهورة كما صدرت عن
بعض الناظرين لا تقدح في شئ وقد مر نظيره سابقا فتذكره قوله اذ ثلثة ثلثة آه يرد عليه انه يلزم على هذا ان لا يكون مراتب الاعداد
انواعا متخالفة وهو خلاف ما مر جوابه والجواب عنه بان الاختلاف يجوز ان يكون لخصوصية المادة ليس بشئ على ما مر واما قول
بعض الناظرين لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة انتهى فنزلة عن العلم كما لا يخفى على من له ادنى فطنة
قال هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية يرد عليه ان العدد لو كان عبارة عن الوحدات من حيث عروض
الهيئة تلزم المجعولية الذاتية لان الوحدات ليست بمقولة او من مقولة الكيف كما هو مزعوم الاكثر وبعد عروض الهيئة تكون تلك الوحدات
بعينها من مقولة الكم فلزم احتياج الوحدات في كونها كما الى امر خارج ودفعه بحر العلوم[له] رح بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة
احدية متقررة مغايرة للاحاد وبعد عروض الوحدة قد تقرر حقيقة عددية احدية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة
حقيقة احدية ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة احدية حتى تلزم المجعولية الذاتية ومثل هذا بعينه مثل الحيوان والناطق لم تكن حقيقة محصلة
وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية النسانية انتهى وفيه ما اورده ابي واستاذي سراج المحققين[له] في كشف المكتوم بان هذا الدفع
غير نافع لان الوحدات قبل عروض الهيئة اما حقيقة عددية او لا على الاول لا حاجة الى عروض الهيئة هذا خلف وعلى الثاني فصارت
عددا من مقولة الكم بسبب الامر الخارج وهو الهيئة فتلزم المجعولية الذاتية كما افاده احسن المحققين انتهى وقال بعض الناظرين محصل كلام
البعض ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها
معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات والتلزم المجعولية

[له] اى مولانا جلال الدين الدواني رح ١٢ منه مدظله

[له] اى مولانا عبد العلي رح ١٢ منه مدظله

[له] اى مولانا الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم ١٢ منه مدظله

الذاتية انتهى اقول ليس غرضه من بيان المحصل الا تسويد الورق لان التشقيق المذكور في كلام الزاهد المحقق جار بعينه في المحصل ايضا فتفطن
وبعد التنبيه والتي اقول النظر الدقيق يحكم بان كل واحد من مراتب الاعداد شئ واحد بسيط ليس مركبا من الاعداد التحتانية ولا من الآحاد ولا من العدد
والوحدات انما هي اجزاء تحليلية لها ومنتزعات عنها فهي اجزاء مسامحة لا حقيقة وعلى هذا لا يلزم شئ من المحذورات لا تعدد الذاتيات
ولا المجعولية الذاتية ولا غيرهما وهذا وان كان لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق وبالقبول حقيق لا يقال الشئ انما ينحل الى ما يتركب منه
فالوحدات لما لم تكن اجزاء تركيبية للعدد لا ينحل العدد اليها ايضا لانا نقول هذا منتقض بقطعات القرطاس والخشب وامثالها
قوله والا لزم آه قال في المنهية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها في المعنون ولزوم الاقرار على تقدير ان لا تكون معتبرة في العنوان ايضا
بان تكون الحيثية اطلاقية انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما عرض للفاضل الجالپوري في حواشيه على شرح العقائد الجلالي من ان حيثية
العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة قوله اي مرتبة عليه آثار آه اشارة
الى انه ليس المراد بالحقيقة المحصلة ههنا ما يكون موجودا من غير اعتبار معتبر واختراع مخترع ويقابلها الانتزاعية والاختراعية فان العدد
ليس حقيقة محصلة بهذا المعنى كيف وقد اجمعوا على انه من الامور الانتزاعية بل المراد بها ههنا ما يترتب عليه الاحكام والآثار سوى مجموع
آثار الاجزاء سواء كان واقعيا او انتزاعيا قوله انما احتاج الى هذه المقدمة آه توضيحه انه قد يختلج في القلب حمل قول بعض المحققين
اذ العدد هو محض الوحدات على ان المراد بمحض الوحدات الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا يرد الايراد على قوله
اذ العدد هو محض الوحدات بان العدد على تقدير نفي الجزء الصوري ليس محض الوحدات بل الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية
فاراد السيد المحقق دفع هذا الاختلاج بقوله ودخولها في العدد الخ واشار الى انه لا يصح هذا الحمل والا لم يكن لقوله بعض المحققين فدخول الوحدات
هو بعينه دخول الاعداد معنى اذ المراد بالوحدات ههنا الوحدات المحضة فانها الداخل في العدد لا الوحدات المعروضة للهيئة ومن المعلوم
ان الاستلزام بين دخول الوحدات الصرفة ودخول الوحدات المعروضة للهيئة مخالف لما يشهد به الوجدان حتى يصح قوله فدخول الوحدات
بعينه هو دخول الاعداد ومن ههنا وضح ان قول الفاضل المحشي لا يتجه دليل لصحة الحمل المنفية لا لعدم الصحة وقوله اذ حينئذ اي حين الحمل
متعلق بقوله لا يصح وقوله فان الاستلزام الخ دليل لقوله لا معنى ولما كان في العبارة اغلاق وقلق في الآخر بالفهم بقوله فافهم
وانا اقول هذا التكلف بحت والاظهر الاخصر ان يقال انما ذكر هذه المقدمة ليتضح ما في قول بعض المحققين فدخول الوحدات في العدد الخ
ايضا كما ظهر ما في قوله العدد هو محض الوحدات فافهم قوله فان الاستلزام مخالف آه فاندفع ما يقال لعل مراد بعض المحققين من قوله
فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه الاستلزام لا العينية واطلاقها عليه على سبيل المسامحة قوله مع انه يكفي الحاكم
انه لو استلزم دخول بعض الوحدات دخولها من حيث عروض الهيئة يلزم دخول الوحدات في العدد مرتين مرة على سبيل الانفراد ومرة في
ضمن المجموع واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فغنية عن البيان واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة يكفي لتقوم العدد والحاكم
في تقومه الى دخولها مرة اخرى فيلزم الاستغناء عن الذاتي وذا لا يجوز ووجه آخر وهو ان الوحدة بنفسها تكون متقدمة على العدد بمرتبة واحدة
لكون الجزء مقدما على الكل وهذه الوحدة تقدم على الوحدة المعروضة للهيئة المتقدمة على العدد والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم
عليه فيلزم تقدم الشئ على الشئ من جهة الجزئية في زمان واحد بمرتبة واحدة وبمرتبتين ايضا معا وبطلانه ظاهر قوله الكل اول في وحدة
دخول وحدة وحدة بدون تلك الحيثية قوله فافهم قال ابي واستاذي سراج المحققين مد ظله لعله اشارة الى انه ان اراد السيد الزاهد

لزوم الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان ما عدا الثلثة من المجموعات اعتبارية حاصلة بتكرر
اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع انتهى واقول لا يبعد ان يكون اشارة
الى دفع هذا الايراد بانه ليس غرض السيد الزاهد ابطال اللازم ببرهان التسلسل وغيره حتى يرد انه انما يجري في الامور الموجودة المتمايزة وهذه الاجزاء
كلها ليست كذلك بل غرضه ابطاله لعدم القائل به فكانه قال ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية وان كانت اعتبارية
ولم يقل به احد **قوله** فلا يرد انه لم لا يجوز آه المورد القاضي احمد علي السنديلي وحاصل ايراده ان قول السيد المحقق في حاشية الحاشية
من ان القول بجزئية مجموع دون مجموع ترجيح بلا مرجح ممنوع لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث
وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بخلاف المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات وما فوقها فانها اعتبارية محضة فدخول
المجموعات الاول لا يستلزم دخول المجموعات الاخر ووجه عدم وروده على ما اشار اليه الفاضل المحشي هو ان الحكم باستلزام دخول الوحدات
المحضة دخولها مع حيثية عروض الهيئة كما هو المفروض يستلزم ان يدخل في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية فالقول
بدخول البعض دون البعض مع القول بالاستلزام المذكور ترجيح بلا مرجح بلا ريب وانت تعلم ما فيه فان المفروض انما هو استلزام دخول
الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة لا استلزام دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيئة وذلك لا يستدعي الا دخول المجموعات الثلثة
الحاصلة من الوحدات الثلث المحضة لا دخول سائر المجموعات **قوله** يعني لو سلم قول العدد محض الوحدات الخ توضيحه ان ههنا مراتب
اربعا الوحدات مع الهيئة اي مجموعهما والوحدات المعروضة للهيئة والوحدات الكثيرة كثرة محضة بان لا تكون الهيئة داخلة
ولا خارجة وكل وحدة وحدة وهذان الاخيران وان اشتركا في التجرد عن الهيئة الا ان الاخير منهما يلاحظ فيه انفراد وحدة وحدة عن الاخرى بخلاف
الاول منهما فانه تلاحظ فيه معية كل وحدة مع الاخرى لكن لا بحيث يجعل شيئا واحدا ثانيا بدخول الهيئة او عروضها والعدد على تقدير كونه محض
الوحدات انما يكون بالمعنى الثالث لا الرابع كما هو الظاهر اذا عرفت هذا فنقول لو سلم قول بعض المحققين من ان العدد على تقدير نفي الجزء
الصوري محض الوحدات فلا نسلم قوله فدخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد وذلك لان الدخول معنى مصدري وتوحد المعاني المصدرية
وتعددها منوط بوحدة المضاف اليه وتعدده فاذا اضيف الدخول الى الوحدات يكون متعددا لان لكل وحدة دخولا على حدة فدخول
الوحدات في الحقيقة دخولات متعددة واذا اضيف الى العدد يكون واحدا لان دخول الواحد لا يكون الا واحدا فدخول الوحدات لا يستلزم
دخول الاعداد فضلا عن العينية لا يقال العدد على التقدير المفروض عبارة عن محض الوحدات فيكون دخولها بعينه دخوله لانا نقول سلمنا انه
عبارة عن محض الوحدات لكن لا بالمرتبة الرابعة بل بالمرتبة الثالثة كما عرفت وفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات من حيث انها
كثيرة الا ترى الى ان الدخول في باب ضيق يصح استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فكذلك الدخول
في العدد واذا اضيف الى الوحدات يكون متعددا واذا اضيف الى العدد الذي هو عبارة عن الوحدات المجتمعة التي هي في مرتبة الكثرة
المحضة يكون واحدا فافهم فانه مما يعرف وينكر **قوله** لامتناع تعلق حكم واحد شخصي آه ومن ثم تسمعهم يقولون الوجود الواحد لا يقوم بالشيئين
وبه ظهر ان ما قالوا في بحث تركب الماهية ان الجنس والفصل يتحدان وجودا فيتحصل شيء واحد مردود او مأول **قوله** فلا نسلم الاستلزام آه
اورد عليه بعضهم بانه لم يدع المحقق الدواني ان دخول الوحدات الكثيرة دخول واحد بل انما ادعى ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد
على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري وان كان دخوله دخولات وهذا لازم البتة لان العدد ح غير مغاير للوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار

فدخول الوحدات بعينه دخول الآحاد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد دخولات وهذا ظاهر جدا انتهى وتبعه بعض الناظرين

ولم يدر ان ارتفاع الاثنينية من بين العدد والوحدات لا يستلزم ان يكون حكم دخوليهما واحدا فان دخول الوحدات يرجع الى دخول

كل وحدة وحدة ودخول العدد يرجع الى دخول الوحدات من حيث الكثرة وبينهما بون بعيد على ما عرفت من التوضيح وهذا ظاهر جدا

قوله لكونه جزء منه هذا ما يقتضيه عبارة شرح العقائد الجلالي **قوله** سواء كان حيثية العروض ايضا غير معتبرة فيه او لا الاظهر ان يقول

سواء كانت حيثية العروض ايضا معتبرة فيه او لا **قوله** لكان له وجه ظاهري اي لا تحقيقي كما مر بقول السيد المحقق وقال بعض الناظرين

قد عرفت ما فيه فتذكر **اقول** قد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** يعني الآحاد من حيث انها معروضة آه قال بعض العلماء الغرض من هذا الكلام

دفع توهم عسى ان يتوهم من ان الملازمة التي ذكرها السيد الزاهد بقوله واذا تحقق كل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة فانه يجوز ان يكون

كل واحد واحد من آحاد الخمسة متحققا في الخارج على سبيل الانتشار فلا تكون الآحاد مجتمعة حتى يتحقق المجموع من حيث هو مجموع بان المراد

تحقق الآحاد من حيث كونها معروضة للهيئة الاجتماعية ومنشأ لانتزاعها انتهى ملخصا **اقول** هذا الوهم والدفع وان كانا

متينين في انفسهما لكن كلام الفاضل المحشي لا يلائمهما ولا علاقة له مع واحد منهما كما لا يخفى على المتامل فالاولى ان يقال لما كان يفهم

ان يفهم من قول السيد المحقق واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة آه تحقق الآحاد مع الهيئة الوحدانية في الخارج مع

ان الهيئة من الامور الانتزاعية لا وجود لها في الخارج فسر الفاضل المحشي المجموع بقوله يعني الآحاد الخ واشار الى ان غرضه لزوم تحقق الوحدات

من حيث صلوح انتزاع الهيئة الوحدانية عنه اذ عروضها ليس الا انتزاعيا واستدل عليه بقوله والا فلا يمكن آه ومحصله ان الهيئة لو لم تكن

انتزاعية بل انضمامية كالسواد بالنسبة الى القرطاس استحال عروضها للكثرة من حيث هي كثرة ضرورة ان تعدد المعروض يستلزم تعدد

العارض الانضمامي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف **قال** ليست عدم العلة المعينة آه تفصيل المرام ان وجود الشيء لا يمكن

بعد وجود علته التامة التي هي عبارة عن مجموع العلل الناقصة فهو وان كان يحتاج الى وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة المتقدمة

عليه بالطبع لكن المؤثر فيه في الحقيقة انما هو العلة التامة المتقدمة عليه بالعلية فوجود علة معينة من العلل الناقصة وكذا وجود علة

ما شرط لوجود المؤثر لا انه مؤثر فان قلت انهم عرفوا العقل بانه جوهر مجرد مؤثر في الابدان فاضافوا التاثير الى العقل مع انه ليس علة تامة

قلت هذا من مسامحات المتاخرين والتحقيق عند الفلاسفة ان العقول كلها وسائط وشرائط لوصول الفيض من الواجب الحق الى الخلق

لا انها مؤثرات وعلل حقيقية كما يوهم ظاهر عباراتهم فالمؤثر في وجود الاشياء في الحقيقة هو مجموع الواجب والشرائط وغيرها مما تحتاج اليه

العلة التامة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما عدم الشيء فهل يحتاج الى تاثير ام لا اختلفوا فيه فمنهم من زعم ان العدم لا يحتاج

الى تاثير بل يكفي فيه عدم التاثير صرح به الفاضل الباغنوي في حواشي الحواشي القديمة وغيره وحكم عليه السيد المحقق في حاشية الحاشية

بانه التحقيق ومنهم من قال بانه ايضا محتاج الى تاثير كالوجود وهو التحقيق لان العدم ايضا امر ممكن في نفسه كالوجود فلا معنى لاستغنائه عن التاثير

وهذا ظاهر جدا وهو المستفاد من كلام رئيس الصناعة في الهيات الشفاء الممكن انما يصير احد الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلة اما الوجود

فبعلة وجودية واما العدم فبعلة هي عدم علة الوجود انتهى ولعل من قال بنفي التاثير في العدم اراد انه لا يحتاج الى تاثير شيء مستقل جديد بل يكفي

في تاثيره عدم تاثير الوجود ولم يرد به نفي مطلق التاثير في العدم ولما ثبت احتياج العدم ايضا الى التاثير فلا يخلو اما ان يكون المؤثر فيه عدم العلة

المعينة من العلل الناقصة او عدم علة ما او عدم العلة التامة اما الاول فلم يذهب اليه احد وكيف يذهب اليه عاقل وعدم الشيء

اى المولوى تراب علی رح ۱۲ منه مد ظله

اى مولانا نصير الدين الطوسي ۱۲ منه مد ظله

اى الفاضل مرزا جان الشيرازي ۱۲ منه مد ظله

اى الشيخ ابو علي بن سينا ۱۲ منه مد ظله

لا يتوقف على عدم علة معينة بمعنى لولاه لامتنع والا لزم ان لا يوجد العدم عند عدم العلة المعينة الاخرى فان وجد الوجود لزم
وجود الشيء بغير مؤثره والا يلزم ارتفاع النقيضين فان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون المؤثر فيه عدم العلة المعينة على سبيل التبادل
فازحه بان تعدد العلل على سبيل التبادل يرجع الى علية القدر المشترك فعلى هذا يرجع هذا المذهب الى المذهب الثاني واما الثاني فاختاره
المحقق[1] الدواني ويرد عليه من وجهين الاول انه يلزم على هذا فقدان انحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول وهو خلاف ما صرح به وجوابه
ان نفس الوحدة معتبرة في جانبي العلة والمعلول فوحدة العلة تستلزم وحدة المعلول وبالعكس واما نحو الوحدة فالتحقيق انه ليس بمحفوظ فيجوز ان تكون العلة
طبيعية نوعية والمعلول واحدا شخصيا فلا باس لو كانت علة عدم الشيء المعين عدم علة ما والثاني ما اورده الصدر[2] الشيرازي في حواشيه الجديدة
المتعلقة بشرح التجريد من ان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده فلو كانت العلة التامة لعدم المركب عدم
علة ما لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره فانه لما عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق المعلول وهو عدم المركب
ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة ثانية ورده
المحقق المذكور بنفسه في حواشيه الجديدة بان عدم علة ما امر واحد لا تعدد فيه محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد انما هو في اعدام خصوصيات
الاجزاء وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترك فاذا عدم جزء من المركب تحقق علة عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم يتعدد
العلة التامة لان العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرار عدم المركب اصلا واما الثالث فاختاره المتبحر[3] في العلوم في تقديساته
واستدل عليه بان شيئا واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء واحد فكما ان وجود الشيء مترتب على وجود العلة التامة
كذلك عدمه يترتب على عدمها وقال في التقديسات بعد ما حقق ان الوحدة لازمة من الجانبين من حيث هي هي لا نحوها فاذ
ليس ان يكون المعلول واحدا بعينه الا علة تامة واحدة بعينها والجاعل للشيء الشخصي يمتنع ان يكون الا شخصيا وربما يعتبر انضمام
طبيعة ما مرسلة اليه لتتم العلة التامة الواحدة وكذلك ليس يصح ان يكون لعدمه علة الا عدم علته التامة الواحدة بعينها
فاما عدم احدى العلل بعينها او لا بعينها وعدم احد الاجزاء بعينه ان كان المعلول مركب الذات فليس له علة بالذات بل
انما يقارن ما هو العلة بالذات ويلزمها انتهى ويرد عليه مثل ما ورد على المذهب الثاني بان يقال عدم العلة التامة يكفي فيه
عدم جزء واحد فاذا عدم جزء واحد وجد علة عدم الشيء فيتحقق المعلول ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم العلة التامة في ضمنه ايضا
فيلزم ان يوجد المعلول مرة اخرى والجواب عنه الجواب عنه واما ما اورده السيد المحقق ههنا من ان عدم العلة التامة ليس
الا عدمات آحاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون
عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدم علتها وظاهر ان الامر ليس كذلك فسخيف جدا كيف ولو سلمنا ان العلة
التامة عبارة عن آحاد العلل الناقصة على سبيل الكثرة المحضة من دون ان تعتبر معها هيئة داخلة او عارضة كما حققه لكنه
لا يفيد المدعى اذ ارتفاع الكثرة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كذلك يكون بارتفاع واحد منها فمثل هذا الكلام بعيد عن مثله ثم هذا
كله بحسب النظر الجلي والذي يحكم به النظر الدقيق وتشير اليه كلمات ارباب التحقيق هو انه لا تاثير للعلة التامة في وجود المعلول بل
انما التاثير حقيقة للفاعل لكن تاثيره متوقف على الشروط وعدم الموانع ان كانت فالمؤثر التام الفاعل المستقل بالتاثير
والمؤثر في عدم الشيء حقيقة هو عدم الفاعل المستقل بالتاثير سواء كان ذلك بعدم الفاعل بنفسه او بعدم بعض شرائط التاثير

ه۱ اى مولانا جلال الدين الدوانى ۱۲ منه نظله
ه۲ اى مولانا صدر الدين الشيرازى منه نظله
ه۳ اى السيد باقر داماد ۱۲ منه نظله
ه۴ معقول ... منه نظله

٢٠٣

فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل قوله فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية قوله وهي بعينه الظاهر ان الفاء للتعليل فلم يدان ينضم مع الدليل شهادة الوجدان لينقطع البحث

لكن الاول باطل لان الفاعل حقيقة هو الله تعالى وهو المؤثر في جميع الاشياء وعدمه محال فتعين الشق الثاني وبالجملة الشئ وجودا وعدما لا يترتب الا على وجود الفاعل المستقل بالتاثير وعدمه واما عدم علة ما وعدم العلة المعينة وعدم العلة التامة فكلها معارفات لعدم الفاعل المستقل بالتاثير ولازمات له فاحفظ هذا التفصيل فانه تفصيل جليل ولا تصغ الى قول بعض الناظرين ان المذهب الثالث في غاية التحقيق فان الحق انه كاخويه بعيد عن التحقيق قوله فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة هذا دليل على ان عدم الاقل عدم العلة المعينة وليس عدم العلة المطلقة وفيه اشارة الى ان الشرط ايضا معدود في العلل وهو الحق فانهم فسروا العلة بما يحتاج اليه الشئ والشرط ايضا كذلك ولذلك قيل ان حصرهم العلة في العلل الاربع المشهورة باطل قال المصنف في المحاكمات العلة اما علة للماهية او علة للوجود وعلة الماهية اما ان يكون ذلك الشئ معه بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول او مباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان تكون عليتها هي الايجاد نفسه وهي الفاعلية او كونه علة للايجاد وهي الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع علة خارجة عن الخمس واجيب عنه بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع ادرجت فيها ولم تجعل قسما برأسها والذي يبين الحصر ان يقال العلة اما ان لا يحتاج الشئ الى غيره وهي العلة التامة او يحتاج ويستحيل ان يكون نفسه بل اما داخل فيه او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو العلة الصورية او بالقوة وهو المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشئ وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهي العلة الغائية او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والآلات وعدم الموانع قوله فكيف يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية هذا بناء على ان التوقف المأخوذ في تعريف العلة مأخوذ بمعناه المشهور وهو لولاه لامتنع فانه على هذا لا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم الشئ فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر واما لو اخذ بمعنى المصحح لدخول الفاء كما هو عند مجوزي تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد فلا يصح انكار علية عدم العلة المعينة كما لا يخفى قوله الظاهر ان الفاء للتعليل آه ان جعلت الفاء للتفريع كما اختاره الفاضل اللكنوي[1] لم يحتج الى انضمام شهادة الوجدان مع الدليل فان قلت كيف يكون الفاء للتفريع والمذكور في ما قبله ليس الا ان عدم المعلول لا يتوقف الا على عدم العلة التامة واما توقف وجود المعلول على العلة التامة فليس بمذكور فكيف يصح تفريع المجموع على ما قبله قلت توقف الوجود على الوجود وان لم يكن مذكورا في ما قبله لكن لما كان متعارفا في ما بين الناس فرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر مذكور شهرة وان جعلت للتعليل كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى شهادة الوجدان مع الدليل لينقطع البحث فيقال ترتب شئ بعينه على شئ بعينه امر يشهد به الوجدان والمتوقع من المنصف ان يخبر عن بان جعلها تعليلية اولى من جعلها للتفريع بوجهين احدهما انه المقتضي لسياق كلام السيد المحقق في حاشية الحاشية المصدرة بقوله ما قال لان شيئا بعينه آه كما لا يخفى على المتامل وثانيهما انه على هذا التقدير يكون المدعي مع الدليل مذكورا بخلاف ما اذا جعلت للتفريع فانه مع خلوه عن هذه الفائدة فلا يخلو عن تكلف واضح وتعسف لائح ولكن لما كان لحمله للتفريع ايضا وجه صحة في الجملة قال المحشي الظاهر ولم يقل الصواب قوله وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء او لا بعينه اي انعدام العلة التامة لا يوجد الا به فلا يرد ان تصوره بدونه ممكن بل واقع وآورد ههنا بان السرير مثلا مركب من الخشبات المجتمعة وينعدم بانعدام الهيئة الاجتماعية مع تحقق جميع اجزائه ويندفع بان الهيئة الاجتماعية ان كانت جزأ من السرير كما قيل فلا اشكال لانعدام جزء واحد من اجزائه ومن لم يجعلها جزأ اعتبرها عارضة فاجزاء السرير عنده الخشبات المعروضة لها وهي تفوت بفواتها فلا اشكال ايضا قوله اي بلا تعيين عدم الاجزاء مع كون آه اعلم ان العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول مادة كان او صورة فاعلا كان او غاية شرطا كان

[1] اي المولوي عماد الدين اللكنوي رحمه الله ١٢ منه مد ظله

او موضوعا او غير ذلك فكل من هذه جزء من العلة التامة والاولان منها جزآن للمعلول ايضا لكنهما انما جزآن من العلة التامة وقد علمت
ان علة العدم فى الحقيقة عند السيد الباقر عدم العلة التامة واما عدم علة من العلل فهو من مقارناته وبعد ذلك اقول الظاهر ان المراد
بالاجزاء فى قول السيد المحقق واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه الخ اجزاء العلة التامة فيشمل هذا القول للشرط وغيره ثم فصل حكم
الشرط ووجود المانع بقوله فعدم الشرط آه لزيادة التوضيح والفاضل المحشى حمل الاجزاء على اجزاء المعلول وجعل الفاء فى قوله فعدم
الشرط آه للتفريع والحكم بالطريق الاولى كما لا يخفى **قوله** غير لازم دفع توهم عسى ان يختلج فى القلب وهو ان العلة التامة قد تكون معدومة
مع وجود الشرط فكيف المقارنة بأن المراد بالمقارنة عدم اللزوم فالانفكاك فى بعض المواضع لا يضر **قوله** اراد بالآحاد مرتبة الكثرة
المحضة لا مرتبة كل وحدة وحدة **قوله** عروضا او دخولا لا دخولا فقط كما يتوهم من لفظ المركب **قوله** يعنى بعد تمهيد مقدمة هى ان التحرير
انه قد تقرر فى مقره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يغيب عنها شئ فلو كانت العلة التامة
من جملة ما يتوقف عليه المعلول لصارت جزءا لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه ومن جملته نفسه ايضا لكنها من جملة ما يتوقف
عليه على تقدير ان تكون عبارة عن آحاد العلل مع الهيئة عروضا او دخولا وتوقفه عليه غير توقفه على آحاد العلل لكونها غيره بعروض
الهيئة او دخولها فيلزم ان تكون جزءا لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله والمستلزم للمحال محال فكونه عبارة عن جملة آحاد العلل مع الهيئة
يكون محالا اذ ذلك ما اردناه **قوله** واللازم دفع لما عسى ان يتوهم انه يجوز ان يكون للتوقف المعتبر فى تعريف العلة بمعنى ان يتوقف عليه
ويحتاج بعده الى امر آخر ايضا وهذا المعنى لا يصدق على العلة التامة فلا يلزم كونها جزءا لنفسها بان العلة مفسرة بما يتوقف عليه المعلول
سواء ينتظر وجود المعلول بعده الى امر آخر اولا وهذا المعنى يصدق على العلة التامة ايضا على التقدير المفروض فانه لو لم يعتبر التعميم فى تعريف
العلة بل يعتبر التخصيص فاما ان يكون الانتظار وجود المعلول بعدها الى امر آخر ضروريا او يكون عدم الانتظار ضروريا على الاول يلزم ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة
وعلى الثانى يلزم ان تكون العلة الناقصة منحصرة فى الاخيرة **قوله** فهى جزء لنفسها لقائل ان يقول ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول
توقفا ناقصا وح لا يلزم دخولها المجموع فى العلة التامة لان التوقف عليه تام كذا افاده بحر العلوم وهو كلام فى غاية التحقيق ثم قال الاولى فى الاستدلال
ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة كان معروضا للهيئة فتكون الهيئة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة فى المجموع لانه
مجموع العلل فيحتاج الى هيئة وهكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان غاية ما يلزم التسلسل فى الاعتباريات وهو ليس بمحال **قوله** ولاحد ان
يعارض بالقلب الاولى جعله نقضا كما تقتضيه سوق الكلام لا معارضة **قوله** بان العلة التامة آه محصله ان توقف المعلول على
آحاد العلل الناقصة كما يغاير توقفه على العلة التامة المفسرة بجملة ما يتوقف عليه المعلول مع الهيئة عروضا او دخولا كذلك يغاير توقفه
على العلة التامة بمعنى الكثرة المحضة ايضا فيلزم ههنا ما يلزم هناك من كون الشئ جزءا لنفسه **قوله** والجواب آه خلاصة الجواب منع التغاير
ههنا فلا يلزم ههنا ما يلزم هناك **قوله** فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها اضافة التوقف فى كلا الموضعين الى المفعول والمعنى فتوقف
المعلول على الكثرة المحضة عين توقف المعلول على كل واحد واحد منها **قوله** فلا يكون اى الكثرة بعض ما يتوقف المعلول عليه فلا يلزم
المحال وارجاع ضمير يكون الى التوقف كما وقع من بعض العلماء فى شمس الضحى زلة من القلم **قوله** بخلاف المركب اى المجموع مع الهيئة
عروضا او دخولا **قوله** والحكم الواحد آه هذه المقدمة وان لم تكن مذكورة فى كلام السيد المحقق لكنها لما كانت ضرورية ذكرها **قوله** لما مر
انت تعلم ان اذا تعلق العدم بجزء واحد انتفت مرتبة واحدة من آحاد مخصوصة فتنتفى هذه المرتبة من الكثرة قطعا فحصر العدد انها

غلام يحيى رح

فی عدمت جمیع آحاد الکثرة مما لا سبیل له الی الصحة والاستدلال علیه بان الحکم الواحد لا یتعلق بالاشیاء الکثیرة وان کان صحیحا فی نفسه لا یفید فی ہذا المقام شیئا **قوله** کما ان وجودہا آہ اورد علیه الفاضل اللبکنی بان القیاس علی الوجود غیر سدید لان وجود الکثرة المخصوصة لا یتصور الا بوجود جمیع آحادہا ولا یکفی وجود بعضہا بخلاف عدمہا فانہا تنعدم بانعدام جمیعہا وبانعدام بعضہا حتی الواحد کما تشہد به بداہة العقل وح فلا اظنک شاکا فی ان التفریع علیه بقوله فلو کانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة الخ من قبیل بناء الفاسد علی الفاسد والحق ان الملازمة فاسدة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة انعدمت الکثرة المخصوصة التی ہی العلة التامة فینعدم المعلول **قوله** فعلی ہذا لا یرد آہ حاصل الایراد انه اذا فرض عدم واحد من الکثرة المعینة لا بد ان یصدق الکثرة منتفیة والا فلا یخلو اما ان یصدق الکثرة الموجودة او لا یصدق ہذا ولا ذاک علی الاول یلزم وجود الواحد الذی فرض عدمه بناء علی ان وجود الکثرة متوقف علی وجود کل واحد واحد من آحادہا وقد فرض عدمه فیلزم اجتماع النقیضین وعلی الثانی یلزم ارتفاع النقیضین حیث لم یصدق وجود الکثرة ولا عدمہا وحاصل عدم الورود ان حکم الوجود والعدم علی الکثرة المحضة لیس حکما واحدا حتی یلزم ما یلزم بل کل واحد منہا حکم مجمل مشتمل علی احکام متعددة ای ہذا موجود وہذا موجود او ہذا موجود وہذا معدوم وہذا معدوم فاذا انعدم واحد من الآحاد یصدق الحکم بالعدم علی ہذا الواحد ویکذب الحکم بالوجود وما سواه من الآحاد یکذب حکم العدم علیه ویصدق حکم الوجود وانت تعلم ان ہذا کله لا یغنی ولا ینفع فانک قد عرفت ان حکم کل وحدة وحدة یغایر حکم الکثرة المحضة ورجوع احد الامرین الی الآخر لا یستلزم الاتحاد فی الاحکام فعند عدم واحد من الآحاد وان صدقت القضیة التی موضوعہا ما سواه من الآحاد الباقیة ومحمولہا موجود لکنه لا یستلزم ان یصدق الکثرة موجودة والا یلزم وجودہا مع عدم جزئہا واذا لم یصدق الکثرة موجودة لا بد ان یصدق الکثرة معدومة وفیه المطلوب **قوله** یرد علیه آہ غرضه منه اثبات التعارض بین ما ذکره فی الحاشیة من ان عدم المعلول معلول لعدم علة ما وبین ما ذکره فی حاشیة الحاشیة من ان التحقیق ان العدم لا یحتاج الی التاثیر بل یکفی فیه سلب التاثیر والحق عندی فی دفعه ان یقال ما فی الحاشیة مبنی علی التنزل فکانه قال ما ذکره بعض الافاضل من ان شیئا واحدا لا یترتب وجودا وعدما الا علی شیء واحد غیر مسلم فی العدم فانه لا یحتاج الی التاثیر اصلا وعلی تقدیر تسلیم انه یحتاج ایضا الی التاثیر کالوجود نقول انه یحتاج الی تاثیر عدم علة ما لا الی عدم العلة التامة ولا الی عدم العلة المعینة وح فلا تعارض بین کلامیه نعم یرد علی کلمه علی ان العدم لا یحتاج الی تاثیر بانه التحقیق ان التحقیق انه خلاف التحقیق ونقل مولانا عبد القدوس اللکنوی نور الله مرقده تلمیذ الفاضل المحشی عنه ان المراد اللازم یعنی عدم علة ما یلازمه عدم المعلول ولا دعاء تاثیر الملزوم فی اللازم لا بد من البرہان انتہی ولا یخفی علیک ان ہذا التوجیه یابی عنه کلام السید المحقق فی الحاشیة اشد الاباء فلا تنظر الیه **قوله** اللہم الا ان یقال آہ حاصله انه لیس الغرض من قوله فی حاشیة الحاشیة لا یحتاج الی التاثیر عدم الاحتیاج الی التاثیر مطلقا بل الی تاثیر العلة المعینة وقوله بل یکفی فیه سلب التاثیر فی الوجود ومعناه بل یکفی فیه سلب التاثیر فی الوجود بعدم علة ما ولما کان ہذا التوجیه مما تابی عنه حاشیة الحاشیة اباء شدیدا وسمه بکلمة اللہم والا واما الایراد علیه بان المعلول فی وجوده یحتاج الی تاثیر العلة التامة قطعا فعدمه لا یکون الا بعدم العلة التامة وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم علة ما الا انک قد عرفت انه لیس علة لعدم المعلول بل علة عدمه لیس الا عدم العلة التامة فلا معنی لکون عدم المعلول غیر محتاج الی تاثیر العلة المعینة کما صدر عن بعض الناظرین فغیر مناسب فی ہذا المقام کما لا یخفی علی من له ادنی مسکة **قوله** ای وقت الانتزاع اقول کانه دفع توہم عسی ان یتوہم ان عبارة الآیات الشفاء المذکورة سابقا تدل دلالة واضحة علی ان العدد وجودا

ای المولوی عماد الدین اللبکنی ۱۲ منه

بملهوس قوم من قال انه لا وجود له قولا يعتد به فكيف يصفه السيد المحقق ههنا بالمعدوم **قوله** دفع لما عسى ان يتوهم آه خلاصة التوهم انه لا تلازم بين الانتزاعات فلا تلازم بين المنتزعات وهو خلاف ما ادعاه المصنف ومحصل الجواب اثبات الاستلزام بين صحة انتزاع العدم من الاقل وبين صحة انتزاعه من الاكثر **قال** فلا تكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل فلا يتم ما ذكره المصنف من اجراء البراهين في الاعدام لا على طريق الحكمة وهو ظاهر ولا على طريق المتكلمين فان المتكلمين وان لم يشترطوا في اجراء البراهين الاجتماع والترتب لكنهم موافقون للحكماء في اشتراط الوجود بالفعل ولهذا لم يجروا البراهين في الاعداد الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد قال بحر العلوم رحمه الله تعالى كيف يسوغ لامثال المصنف ابطال عدم تناهي اعدام الامور الغير المتناهية بل مقصوده انه لو كان العلم ازالة يجب تحقق امور غير متناهية فينا بالفعل بازاء ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما لان وجود الاكثر مستلزم لوجود الاقل وهذا ترتب بحسب الوجود واما بحسب العدم فالاكثر لازم للاقل وهذا الاقل لازم عدما للاقل منه وهكذا وقول المصنف فاذا كان عدم الواحد آه تاكيد للاستلزام باعتبار العدم وتنبيه عليه وليس المقصود ان مقدم هذه الشرطية متحقق كما يتوهم من لفظ اذا فان اصحاب هذا الفن لا يفرقون بين اذا وان في الاستعمال والمقصود انه اذا فرض عدم الواحد او الاثنين لزم عدم جميع المجموعات لما كان وجودها لازما للعدمها انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه وان كان وجيها في نفسه لكن عبارة المصنف آبية عنه اشد الاباء كما لا يخفى **قوله** بان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة الخ اعلم اولا انهم قرروا برهان التطبيق بانه لو كانت الامور الغير المتناهية موجودة في حاق الواقع فنفرض سلسلة مبتدأة من مبدأ معين كا و هو في المرتبة الاولى ثم ب وبعده ج وهكذا الى غير النهاية ثم نفرض السلسلة الاخرى في السلسلة الاولى مبدؤها ب الذي هو ثان للسلسلة الاولى وبعده ج وهكذا الى غير النهاية ثم نطبق كل واحد واحد من آحاد السلسلة التي هي جزء للاولى بكل واحد واحد من آحاد الاولى من المبدأ المفروض الى ما لا يتناهى فاما ان تذهب السلسلتان الى غير النهاية او تنتهي السلسلة الثانية على الاول يلزم التساوي بين الكل والجزء وهو باطل قطعا وتجويز ان اعظمية الكل من الجزء من مختصات المتناهي ليس بشيء وعلى الثاني يلزم تناهي السلسلة الثانية فيلزم تناهي السلسلة الاولى ايضا لان الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بالضرورة وثانيا انه قد اضطربت اقوالهم في المراد من التطبيق الماخوذ في البرهان المذكور فمنهم من ظن ان المراد به هو التطبيق الخارجي او الوهمي بايقاع المحاذاة بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين تحليلي او تاليفي واقع في امتداد لاتصال والاتساق كان بحذائه بعض معين يماثله من الآخر واختاره العلامة الجونفوري في الشمس البازغة وفرع عليه عدم جريان البرهان المذكور في المجردات وسبقه الى هذا الظن المستبقر في العلوم في تصانيفه ولهذا شنع على هذا البرهان تشنيعا بليغا حيث قال في القبس السادس من جامع القبسات اما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا مغالطيا فاللامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللانهاية كما في سلسلة المئات الى لا نهاية وسلسلة الآلاف لا الى نهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجملة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ولا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الوهم والفرض معتملا للتطبيق ولا يكاد تنتهي الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى الحدود وآخر الدرجات عوضا فاذا ما انصرم عمل التطبيق اتفق التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة وافترق القدر الزائد

فی سقر تلک المرتبة وبالجملة لامصیر للمفاوتة الی جنبة اللانهایة ابدا بل انها ابدا فی جنبة التناهی اما فی حد الطرف او فی شیئ من حدود الاسا
انتهی کلامه ومبناه علی ظنه ان المراد بالتطبیق هو التطبیق الخارجی او الوهمی بتحریک السلسلة الصغری من مکانها الی مسد الکبری
ولا یخفی علیک ان هذا کله بناء للفاسد علی الفاسد والحق ما ستعرفه وتوهم بعضهم ان المراد به ان یجعل العقل کل واحد واحد من
آحاد احدی السلسلتین بازاء واحد واحد من آحاد الاخری وهو المتبادر من بعض عبارات المحقق[1] الدوانی فی شرح العقائد العضدیة
وهو ایضا فاسد کیف فان الذهن لا یقدر علی التطبیق تفصیلا والتطبیق الاجمالی لا یکفی لفقدان التعدد والامتیاز فیه کما
لا یخفی علی من له ادنی مسکة والذی یحکم به النظر الدقیق وینص علیه ارباب التحقیق هو انه اذا فرضت الجملتان غیر متناهیتین
مرتبتین فی الخارج ففی کل واحد منهما اول وثان وثالث ورابع الی غیر ذلک فکما ان فی الاولی اول کذلک فی
الثانیة ایضا اول وکما ان فی الاولی ثانیا کذلک فی الثانیة ایضا ثان وهکذا وهذا الانطباق بین احدهما متحقق فی الواقع
مع قطع النظر عن جعلنا وتطبیقنا والمراد من التطبیق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامری فیحکم العقل حکما واقعیا
بان المبدأ کما یوجد فی الاولی کذلک یوجد فی الثانیة والثانی کما یوجد فی الاولی کذلک یوجد فی الثانیة وهکذا فهذا
الحکم الصحیح الواقعی یکشف بان مراتب الاولی من آ ب ج الی غیر النهایة مطابقات لمراتب الثانیة فی نفس الامر
بالمعنی المذکور وبعد هذا یحکم العقل بانه لو ذهبت السلسلتان الی غیر النهایة تلزم مساواة الجزء مع الکل فلا بد ان توجد
فی الاولی مرتبة لیست بازائها مرتبة من الثانیة فتکون الثانیة متناهیة فتکون الاولی ایضا کذلک فتم التقریر واندفع
توهم انه تدلیس مغالطی وبهذا ظهر ان هذا البرهان کما یجری فی الکمیات والمتکممات کذلک یجری فی المجردات کالعقول
والنفوس المفارقة عن الابدان لجریان التقریر المذکور فی کل موضع نفرض السلسلتین علی النهج المذکور فما قال العلامة[2]
الجونفوری بعد ما اراد بالتطبیق ما یعهد فی العلوم التعلیمیة وکانک قد دریت بما وعیت من معنی التطبیق ان هذا
البرهان انما یجری فی المادیات والتمسک به فی ابطال التسلسل فی العلل لاثبات المبدأ الاول من تشویشات
المتاخرین انتهی وایده بقول رئیس[3] الصناعة فی الشفا کاما النظر فی الامور الغیر الطبیعیة وانها هل تکون غیر متناهیة
فی العدد فلیس الکلام فیها لائقا بهذا الموضع ولا شیئ من هذه البراهین یتناول ذلک انتهی سخیف جدا منشؤه الوقوع
فی ربقة التقلید ابحث کیف ومناط اجراء برهان التطبیق لیس الا فرض السلسلتین وحکم العقل بان احدهما
زائدة علی الاخری لا محالة حکما مطابقا لنفس الامر وهو کما یمکن فی الکمیات کذلک یمکن فی المجردات ولعلی ای ضرورة
دعته الی انه اراد اولا من التطبیق ما یتبادر فی العلوم التعلیمیة من ایقاع المحاذاة فی الخارج او الوهم بین شیئین
من الکمیات بالذات او بالعرض بحیث اذا اخذ من احدهما بعض معین تحلیلی او تالیفی واقع فی امتداد الاتصال
والاتساق کان بحذائه بعض معین یماثله من الآخر ثم اضطر الی تخصیصه بالمادیات فان اراد من ذلک
تجدید الاصطلاح فلا مشاحة والا فالتطبیق یجری فی المادیات والمجردات جمیعا بلا فرق
کما لا یخفی علی من له نظر دقیق وکلمات الشیخ الرئیس فی هذا الباب وقعت متعارضة فان العبارة المذکورة
تدل علی تخصیصه بالمادیات وعبارته فی موضع آخر من الشفاء وفی النجاة تدل علی تعمیمه ورح فالحق احق بالاتباع وهو ما حققنا

[1] ای مولانا جلال الدین الدوانی رح ۱۲ منه مدظله

۲۰۸

[2] ای مولانا محمود الجونفوری ۱۲ منه مدظله

[3] ای الشیخ ابو علی بن سینا رح ۱۲ منه مدظله

وثالثها ان الفلاسفة اشترطوا فی اجراء هذا البرهان وغیره من براهین التسلسل ثلثة شروط احدها وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل
ذهنیا کان او خارجیا وثانیها وجودها مجتمعة فی زمان واحد او فی آن واحد ولهذا قالوا لا تجری البراهین فی الاعداد المتعاقبة الغیر
المتناهیة بمعنی لا تقف عند حد وثالثها الترتب فان الامور الغیر المتناهیة اذا لم تکن مرتبة لا یتصور فیه تطبیق المبدأ علی المبدأ
لیظهر الانقطاع فی الجانب الآخر بناء علی انتظام الاوساط وفرعوا علیه عدم جریان البراهین فی النفوس المجردة فانها بعد مفارقتها
عن الابدان وان کانت موجودة بصفة اللاتناهی لکنها غیر مرتبة فلا تجری فیها البراهین لکن هذا التفریع باطل بالنظر الدقیق فان
الترتب من وجه موجود فی النفوس المفارقة ایضا فان نفس الحادث الیومی مقدم علی نفس الحادث بعده وکذا نفس الاب مقدم
علی نفس الابن وهذا القدر یکفی فی اجراء البراهین واما المتکلمون فقالوا لا حاجة الی شرط الاجتماع فانه لو کانت الامور الغیر المتناهیة
متعاقبة تجری البراهین هناک ایضا وذلک لانه لیس المراد من التطبیق ایقاع المحاذاة فی الخارج او الذهن حتی یحتاج الی الاجتماع بل
المراد به حکم العقل حکما واقعیا بالانطباق الواقعی بین آحاد السلسلتین وهذا موجود فی صورة التعاقب ایضا وفرعوا علیه جریانها فی
الحرکات الفلکیة وسلسلة الحوادث المتعاقبة وقطعات الزمان وغیرها من الامور الغیر المتناهیة المتعاقبة وکذا لا یشترط الترتب عندهم
فانه ان کفی التطبیق الاجمالی فهو جار فی غیر المرتبة ایضا بان یلاحظ العقل ان کل واحد من تلک الجملة اما ان یکون بازائه واحد من الاخری
اولا علی الاول تلزم المساواة وعلی الثانی یلزم الانقطاع وان لم یکف التطبیق الاجمالی لم یکن جاریا فی صورة الترتب ایضا اذ لا یتمکن العقل
من ملاحظة کل واحد واحد مفصلا والحق ان کلامهم فی عدم اشتراط الاجتماع فی غایة التحقیق وانتقاضه بالاعداد مدفوع بما ذکره الفاضل
آقا حسین الخوانساری فی حواشی الحاشیة القدیمة من ان المتکلمین انما احالوا وجود الامور الغیر المتناهیة بالفعل سواء کانت مجتمعة اولا
وسواء کان بینها ترتب اولا لکن اذا لم یوجد فی وقت من الاوقات ویکون کل ما یوجد متناهیا فلم یقولوا باستحالته کما هو منقول عنهم انتهی
اما کلامهم فی انکار اشتراط الترتب ففی غایة الوهن والسخافة فان السلسلة اذا کانت مرتبة ینقل الزیادة الی طرف اللاتناهی حین التطبیق
المبدأ علی المبدأ لانتظام الاوساط وفی غیر المرتبة لا یظهر الانفصال لجواز ان تکون الزیادة فی الاوساط قال الصدر الشیرازی[1] فی حواشی شرح التجرید
القدیمة اذا کان بین آحاد الجملتین ترتب حتی کانت هناک سلسلتان فلو طبق احدهما علی الآخر یلزم تناهی الناقصة واما اذا
لم یکن بین آحادهما ترتب لا یلزم تناهی شیء منهما وللمحقق الدوانی[2] ههنا کلام لاثبات الترتب فی الجملة فی الامور الغیر المتناهیة
مطلقا ذکره فی شرح العقائد العضدیة لولا ضیق المقام لذکرته مع ماله وما علیه وقد ذکرت نبذا منها فی حاشیتی المتعلقة
بحاشیة شرح الهیاکل ورابعها ان حاصل الایراد الذی ذکره السید المحقق ههنا انه لیس مقصود المصنف من اثبات اللاتناهی
فی تلک العدمات الا اجراء برهان التطبیق ولا شک ان کونها امورا انتزاعیة لا یمنع ذلک ویؤیده ما ذکروه ان برهان التطبیق کما یجری
فی الجسم المتصل الغیر المتناهی المقدار فیثبت تناهیه کذلک یجری فی اجزائه التحلیلیة بعد فرضها فیه مع انها انتزاعیة غیر موجودة بالفعل
فعلم منه ان کون الامور الغیر المتناهیة انتزاعیة لا یمنع جریان البراهین هذا وقد فصلنا الکلام فی هذا المقام لتندفع الشکوک والاوهام
وترتفع الغواشی عن المرام وبعد بقیت خبایا فی الزوایا قوله وهو ای فی المرتبة الاولی الخ قد جرت عادتهم بانهم یعبرون عن الاشیاء
الخاصة المعینة بحروف مجردة کالف وب وج اختصارا فی العبارة ولذلک اشتهر التلفظ بها بسیطا کما تحکم به الکتابة وما فی سلم العلوم من
ان الاشهر التلفظ بج وب اسما مرکبا کالمقطعات القرآنیة انتهی غلط فاحش قوله فی نفس تلک السلسلة فیه اشارة الی انه یکفی الجزء

[1] ای مولانا صدر الدین الشیرازی سلمه مدظله

[2] ای مولانا جلال الدین الدوانی سلمه مدظله

هذا البرهان سلسلة واحدة تفرز منها سلسلة اخرى بنقصان واحد من المراتب فاندفع ما يتوهم ان مدار جريان التطبيق على وجود سلسلتين
غير متناهيتين ولو التزم احد ان توجد سلسلة واحدة غير متناهية فلا يجري هذا البرهان هناك **قوله** لزم مساواة التي قطعت مع الزائد
لا يقال لعل اعظمية الكل عن الجزء مختصة بالسلسلة المتناهية ولا في السلسلة الغير المتناهية فلا يلزم ذلك لعدم تناهي السلسلتين الصغرى
والكبرى لانا نقول هذا منع للمقدمة الوجدانية البديهية وهي قولنا الكل اعظم من الجزء وهل هذا الا كقول المشككين ان ذنب الطاوس اعظم
من الطاوس فالجزء اعظم من الكل **قوله** والا اي وان لم يكن بازاء كل مرتبة من الكبرى مرتبة من الصغرى **قوله** لاستواء المبدأ فلا تتصور الزيادة
على المبدأ **قوله** وانتظام الاوساط لما اي ليس خلل في ما بين طرفي السلسلتين فلا تتصور الزيادة هناك ايضا **قوله** لكونها زائدة عليها
بواحدة والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا مقدارا كان او عددا كما تشهد به البداهة وقد جعله اقليدس من العلوم المتعارفة
قوله كيف وقد قالوا آه قال بعض الناظرين لا مجال لهم للتفوه بهذا اذ لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي
فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي ايضا لان اجزاءه ايضا غير متناهية بحسب الوهم والفرض فيبطل مذهب الحكماء
القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه انتهى **اقول** ليس غرضهم اجراء البرهان في الاجزاء بحسب المنشأ فقط بدون فرضها وانتزاعها حتى
يرد عليه ما ذكره بل غرضهم اجراؤه فيها بعد فرضها وانتزاعها كما يشهد به قول الفاضل المحشي لفرضها وظاهر ان اجزاء الجسم الغير المتناهي المقدارية
وان فرضت لا تكون غير متناهية بالفعل فلا يجري فيها البرهان بخلاف اجزاء الجسم الغير المتناهي فانها تكون غير متناهية بعد فرضها وانتزاعها
فيجري البرهان فمن قاس احدهما على الآخر فقد غفل عن هذه الدقيقة **قوله** مع انها وهمية غير موجودة بالفعل ولهذا قالوا لا تمكن للواجب الاجزاء
التحليلية ايضا كما لا تمكن الاجزاء الحدية لانها بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فكيف توجد فيمن هو بالفعل من كل وجه **قوله** والا لزم الخ
حاصله انه لو كانت اجزاء الجسم الغير المتناهية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لزم ان يكون الجسم المتناهي المقدار القابل للانقسامات
الغير المتناهية عند الحكماء متضمنا للاجزاء الغير المتناهية بالفعل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم المتناهي يكون جزءا من
الجسم الغير المتناهي وفعلية جميع اجزاء الكل تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه وهو ظاهر ففعلية اجزاء الجسم الغير المتناهي المفروضة تستلزم فعلية
اجزاء الجسم المتناهي مع كونها غير متناهية واما بطلان اللازم فلجريان براهين ابطال اللاتناهي فيها مع انه خلاف المذهب ايضا **قوله** مركبا
من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل **اقول** فيه مسامحة واضحة فان التركيب ينافي التحليل والاجزاء التحليلية غير التركيبية فعلى تقدير كون الاجزاء
التحليلية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لا يلزم تركب الجسم منها بل تضمنه عليها كما ذكرنا سابقا **قوله** لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار
اقول فيه خطأ ظاهر فان الاجزاء التحليلية اذا اخذت غير متناهية لا تكون الا متناقصة كالنصف ونصف النصف ونصف نصف النصف
وهكذا والاجزاء المتناقصة لا يلزم من اجتماعها الا المقدار المتناهي نعم لو كانت متساوية او متزايدة للزم ذلك بلا ريب كما لا يخفى على من له
فطرة سليمة قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه واما
اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان اجزاء الذراع المتداخلة بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم
انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة **قوله** اي التي يحصل بها تقدر الجسم آه ورد عليه بعض الناظرين بان النصف والثلث والربع
وغيرها اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل فلا معنى لحصول تقدر الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل وايضا لو حصل بها تقدر الجسم لصارت
تركيبية موجودة بالفعل انتهى **اقول** ما اورده لا ورود له الا على زعمه من ان المراد بالتقدر ههنا التقدر الذاتي الحاصل عند التركيب فهو من قبيل

بناء الفاسد على الفاسد **قوله** لا التي بها تتقوم وتحصل حقيقة الكلية آه اقول كان الاولى له ان يحذف قيد الكلية ويعمم الصورة
من الشخصية ايضا ليستقيم قوله لبعيد هذا واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة فان الرابع ليس الا الصورة الشخصية وهي ليست محصلة للحقيقة
الكلية بل للحقيقة الشخصية الا ان يقال المراد بتقوم الحقيقة الكلية ههنا اعم من ان يكون تقوما بحسب ذاتها او بعد لحاظ حيثية اخرى
يستقيم ما ذكره بعد فان الصورة الشخصية وان لم تتقوم بها الحقيقة الكلية من حيث هي هي لكنه تتقوم بها الحقيقة من حيث عروض
التشخص لها لكن يبقى الكلام في تعميمه الصورة **قوله** فان الاولى آه اعلم ان الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير واما مفرد ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين
فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية واليه ذهب
قدماء المتكلمين واكثر متاخريهم وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة
وثالثها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا للانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء وحققه رئيسهم في الشفاء
والاشارات باحسن وجه ورابعها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا للانقسامات متناهية واختاره محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني صاحب الملل والنحل في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هذا هو المشهور في وجه الضبط وقال المص في المحاكمات في حصر المذاهب
في الاربعة كلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان تكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم تكن له بالفعل اصلا فاما ان تكون الاجزاء
بالقوة متناهية او غير متناهية الاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان تكون تلك الاجزاء
ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا تكون متناهية وهو
مذهب النظام وان كانت ممكنة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ديمقراطيس او لا تكون اجساما وهو مذهب بعضهم
فان من الناس من قال بتركب الاجسام من السطوح الجوهرية والخطوط الجوهرية بالفعل ويمكن التفصي عن هذا المقام بان القائلين
بتركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم
وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتتركب الجواهر على سمت فتكون خطا
ثم تتركب الخطوط فتكون سطحا ثم تتركب السطوح فتكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتالف من السطوح
والخطوط وهي مقادير واعراض واما مذهب ديمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم
محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته
ان ينقسم دائما ولا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن الانقسام بعده وهذا كما يقوله المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية
مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية انتهى كلامه **قوله** صفة للجسم المتصل بتاويل الجسمية آه اعلم ان البرهان لا يجري في الاجزاء
المتناهية سواء كانت للجسم المتناهي او غير المتناهي وهو ظاهر بل انما يجري في الاجزاء الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل اذا فرضت
في الجسم الغير المتناهي واما لو فرضت في الجسم المتناهي فلا يجري فيه البرهان كما مر تحقيقه اذا عرفت هذا فنقول نسخ الحاشية ههنا مختلفة ففي
بعضها يوجد بكذا لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق آه وفي بعضها يوجد غير المتناهية بدل غير
المتناهي وهو الذي اختاره الفاضل المحشي فعلى النسخة الاولى يكون غير المتناهي صفة للجسم ويحتاج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما عرفت من عدم جريان

له بفتح النون وتشديد الياء ما بعدها منه مد ظله

البرهان في الاجزاء المتناهية وعلى النسخة الثانية ان جعل قوله غير المتناهية صفة للاجزاء كما هو الظاهر احتيج الى تقييد الجسم بغير المتناهي
لعدم جريان البرهان في الاجزاء الغير المتناهي للجسم المتناهي لعدم وجودها بالفعل والقول بجريانها بعد فرضها خارجا من حيز القوة
الى حيز الفعل في الازمنة الغير المتناهية ينافيه ما ذكره السيد المحقق في الجواب حيث قال الاجزاء المقدارية انما يجري فيها البرهان
لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج آه لان حاصله ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشأ
انتزاعها هو المنشأ لجريان البرهان وعلى هذا التقدير تكون الاجزاء موجودة بانفسها خارجة من عالم القوة الى عالم الفعل وان جعل
صفة للجسم بتاويل الجسمية كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما مر ولعلك تفطنت من ههنا ان كلام السيد المحقق
في هذا المقام لا يخلو عن تمحل ولو قال لان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق الخ
لكان اصوب وان جعل قوله غير المتناهية على النسخة الثانية صفة للجسم بالتاويل البعيد دون الاجزاء كما فعله الفاضل المحشي سخيف جدا
اذ هما سيان في الاحتياج الى التقييد هذا ما عندي في حل المقام قوله ولا يجوز آه عدم الجواز غير مسلم كما عرفته قوله لانها بالفعل
امر واحد منشاه فان قلت كيف يمكن ان تكون الاجزاء التحليلية المتكثرة متحدة في الوجود لما عرفت غير مرة ان تعدد الوجود وتوحده
منوط بتوحد ما اضيف اليه وتعدده قلت ليس المراد ان الاجزاء التحليلية مع تكثرها متحدة في الوجود بل المراد انه ليس في عالم الوجود
الا شئ واحد وهو الجسم مثلا ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الاجزاء الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد قوله او بمنشأ
انتزاعها قال بعض الناظرين انت خبير بانه لما كفى وجود المنشأ لجريان البرهان لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي ايضا انتهى وانت
خبير بما فيه وقد مر فتذكره قوله ولا بمنشأ انتزاعها يرد عليه انه قد فرض للاعداد موجودة بالفعل في الذهن كما يشهد به التمثيل فيكون بمنشأ
انتزاع العدمات موجودة فيجري فيها البرهان بلا شبهة وجوابه انه قد سبق ان عدم تناهي الاعداد بمعنى لا تقف عند حد لا بمعنى لا يتناهى
بالفعل فالمثال غير مطابق للممثل له ولعلك علمت من ههنا ان ما اورده السيد المحقق ههنا على المصنف مبني على ما حقق قبيل هذا من عدم
تناهي الاعداد والى هذا اشار الفاضل المحشي بقوله فافهم قوله فابداء احتمال آخر غير سديد وهو ان اتحادهما في الوجود كاتحاد الجنس والفصل
في الوجود ووجه عدم كونه سديدا ان الجنس والفصل من الاجزاء التركيبية للنوع واتحادهما ليس بمعنى وحدة وجودهما فانه باطل لتعدد المضاف اليه
بل بمعنى انه حل احدهما بالآخر وانضم معه من ابتداء الخلقة حتى لم يبق التميز بينهما فحصل وجود اجمالي وهو وجود النوع وهذا النحو من الاتحاد
مفقود في الاجزاء التحليلية كما لا يخفى على من له ادنى فهم فقياس احدهما على الآخر مع الفارق هذا ما عندي في ابداء الاحتمال ولبعض العلماء
تحرير آخر في ابداء الاحتمال وهو ان يراد من قول السيد الزاهد موجودة بوجود واحد ان الاجزاء المتعددة معروضة لوجود واحد ووجه عدم
كونه سديدا ان هذا الاحتمال مما سيبطله السيد الزاهد بنفسه بقوله فبطل ما توهم الخ وانت تعلم ما في هذا التحرير فان ابداء هذا الاحتمال في قول
السيد المحقق بوجود واحد مع وجود ما يبطله بعيد ولا يذهب اليه فهم الفاهم ووهم الواهم فاستقم ولا تزل قوله وكون الكل على هذه الحيثية آه
الغرض منه دفع ما يقال لما كانت الاجزاء التحليلية متحدة مع الكل في الوجود ولا تغاير بينهما قبل الانتزاع وجب ان يحمل احدهما على الآخر فان
مناط حمل شئ على شئ ليس الا اتحادهما في الوجود كما صرح به المحققون واللازم باطل فالملزوم مثله قوله كذا في بعض حواشيه اي حواشي شرح
الهياكل حيث قال فيها الكل حال الاتصال له وجود خارجي محض والجزء في الحال له وجود وهمي ووجود بحذوحذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار
كقدر معين ووضع معين وتعلق الحس به وذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث يصح

٢١٢

اي مولوي تراب علي رح ١٢ منه

انتزاعه عن الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى كلامه بعبارته قال بعض الناظرين موردا على الفاضل المحشي انه قد رمى الكلام
على عواهنه من غير ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في لب المطلب اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح اصلا لانه ينفي الاتحاد بين
الكل والجزء وكذا بين الاجزاء فقوله وهذا القدر من الاتحاد تحريف وتصحيف لكلامه واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري عن الكل
ليس اتحادا اصلا اذ الاجزاء المقدارية غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجها من القوة الى الفعل
فهو متعدد ولو كان اتحادا فهو اتحاد في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود واما ثالثا فلان القول
بان هذا القدر من الاتحاد غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم بناء عليه صحة الحمل
بين الاجزاء المقدارية فتامل لعل لكلامه وجها لست احصله انتهى كلامه وتم مرامه **اقول** ما اسنده الى الفاضل المحشي فهو مسند اليه وبابه
فهو منقلب عليه والخدشات الثلثة التي اوردها على كلام الفاضل المحشي كلها مردودة مطرودة اما الاولى فلانهم قد يسمون كون الكل بحيث
ينتزع عنه الاجزاء ايضا اتحادا كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشية الحاشية وانكاره مكابرة محضة وغفلة عن كلمات القوم لكنه
غير الاتحاد الذي يكون بين المحمول والموضوع وهو مناط الحمل والمنفي بقول السيد المحقق فليس بين الجزء والكل الخ انما هو الاتحاد الثاني والمثبت
بقول الفاضل المحشي وهذا القدر من الاتحاد آه هو الاتحاد الاول ويشير اليه قول السيد المحقق في العبارة المذكورة وذلك الوجود هو كون الكل آه
ايضا فكلام الفاضل المحشي توضيح لمرام الشارح وتحقيق له لا تصحيف له وتحريف ومن ههنا ظهر اندفاع الثانية ايضا وقوله لو كان اتحادا لكان
اتحادا في الوجود الخ غير صحيح لما عرفت من ان مناط الحمل انما هو الاتحاد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول والموجود ههنا هو الاول دون الثاني
واما الثالثة فلان قوله وهذا القدر آه دفع للايراد لا تسليم له اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل هو الاتحاد في الوجود فيلزم صحة الحمل بين الاجزاء
والكل وحاصل دفعه ان المراد بالاتحاد في الوجود الواقع في تعريف الحمل هو الاتحاد الذي يكون مناطا لصحة الحمل وههنا ليس الاتحاد الا بمعنى
كون الكل منشأ للانتزاع وهذا القدر من الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل وهذا كله ظاهر لمن له ادنى فطانة ولقد احسن في اظهار تحيره وعجزه عن درك
المراد بقوله لعل لكلامه وجها لست احصله قوله فليس بهذا القدر اي كون المشتق منتزعا من الموصوف فانه لو كان هذا القدر كافيا لحمل
المشتقات على الموصوفات لكان كافيا في ما نحن فيه ايضا اذ لا فارق بينهما قوله دون ما نحن فيه وفي المبادي اي ليس فيهما ذلك الارتباط المدرك
بالبداهة في ما نحن فيه وهو الكل والاجزاء وفي المبادي فلهذا لا يوجد الحمل ههنا ولا في المبادي قوله كما قالوا في الحلول فانهم فسروه بتفسيرات شتى ولم
احد منهم بما يشفي ويغني فمنهم من فسره باختصاص شيء بشيء بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ويرد عليه من وجوه منها انه لا يصدق
على حلول اعراض المجردات فيها لانه لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد غير الاشارة العقلية الى اعراضها فان العقل
يميز كل واحد منهما عن الآخر والجواب عنه بان المقصود انما هو تعريف حلول الجواهر فعدم صدقه على حلول العرض غير مضر ليس بشيء وكذا الجواب
بان الاشارة اعم من الحقيقية والتقديرية واعراض المجردات وان لم تكن مشارا اليها بالاشارة الحسية الحقيقية لكنها مشار اليها بالاشارة
التقديرية البتة ومنها انه لا يصدق على حلول الاطراف في محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم والجواب عنه بان الاشارة
قصدا الى الاطراف عين الاشارة الى محالها تبعا وبالعكس لا ينفع كما لا يخفى ومنها انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيهما حالا
بعضها في بعض واللازم باطل ودفعه بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول الحلول بل لا بد له من الاختصاص الناعت كما ذكره الفاضل
الميبذي في شرح الهداية ميل الى تعريف آخر ومنهم من فسره بكون الشيء حالا في الشيء بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض

٢١٣

ل اي القاضي حسين الميبذي ١٢ منه

فی الاجسام او تقدیرا کما فی حلول اعراض المجردات وفیه انه یصدق علی حصول الجسم فی المکان ومنهم من فسره بکون الشیء مختصا به ساریا فیه ویرد علی طرده انه لا یصدق علی الحلول الطریانی ومنهم من فسره بالاختصاص الناعت ای التعلق الذی به یصیر احد المتعلقین نعتا للآخر وفیه انه منقوض بحلول الاطراف وههنا تعریفات اخر للحلول لیس واحد منها خالیا من التکلفات وورود الایرادات والحق ما ذکره المحقق الدوانی فی الحواشی القدیمة من ان الحلول علاقة خاصة بین الحال والمحل لا توجد فی غیرهما مدرکة بانها مجهولة الکنه فلا یمکن لنا ان نفسره وتفسیرها معا وما افاده العلامة الشیرازی فی شرح هدایة الحکمة ان تفسیره بان یکون وجوده فی نفسه هو بعینه وجوده للشیء الآخر احسن التفاسیر واجودها حیث لا یرد علیه شیء مما یرد علی غیره ولم یتفطن ان مآله ومآل التعریف بالناعتیة واحد لتقاربهما الا بحسب العبارة فیرد علیه ما یرد علیه **قوله** فلا یرد آه وکذا لا یرد ما اورده استاذ استاذ الفاضل المحشی فی شرح السلم من ان الظاهر من کلامهم هو ان الاتحاد بالعرض فی الوجود عبارة عن ان ینسب الوجود الذی للشیء الی الغیر باعتبار علاقة تامة کقیام المبدأ او کقیام مبدئهما بشیء آخر او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من آخر فعلی هذا لا یظهر الفرق بین المفهومات الاشتقاقیة ومبادیها فی صحة حمل المشتقات دون مبادیها **قوله** ینتزع من الموصوف آه فی المشتق اربعة مذاهب احدها انه مرکب من الذات والصفة والنسبة وعلیه الجمهور وثانیها انه مرکب من الصفة والنسبة فحسب دون الذات وثالثها انه لا فرق بین المبدأ والمشتق الا بالاعتبار فان الابیض مثلا اذا اخذ لا بشرط شیء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شیء فهو مبدأ ومشتق منه والیه ذهب المحقق الدوانی فی الحواشی القدیمة وتبعهما اختاره السید المحقق من ان معنی المشتق امر بسیط ینتزعه العقل عن الموصوف نظرا الی الصفة القائمة به فالموصوف منتزع عنه والوصف والنسبة منشآن للانتزاع وههنا مذهب خامس یمیل الیه الصدر الشیرازی وهو المحقق عندی الدقیق وهو ان المشتق امر اجمالی منتزع عن الموصوف عند قیام الصفة مرکب من الذات والصفة والنسبة ... وهو الظاهر ... المحاورات ... زیادة تفصیل فارجع الی تعلیقاتی علی الحواشی الکمالیة المتعلقة بالحواشی الزاهدیة علی ... الجلالیة **قوله** فم **اقول** هو اشارة الی ان القول بان علاقة الحلول مجهولة الکنه لا قدرة لنا علی تفسیره بجامع ومانع وکذا علاقة ... لیس من دأب ارباب العلوم العقلیة وقال ابی واستاذی سراج المحققین رح لعله اشارة الی ان الذی اجاب به صاحب الافق المبین من ان الحمل هو اتحاد المتشیئین فی الوجود علی ان یکون کل واحد منهما شیئا علی حدة لا علی ان یکون شیء منهما بعضا للآخر واتحاد الاجزاء المقداریة انما هو علی انها ابعاض المتصل فلا حمل لیس بشیء کیف فان الاجزاء الذهنیة کالجنس والفصل لا اتحاد لها مع الکل علی انها اشیاء برأسها بل علی انها ذاتیات له مع وجود الحمل فیها **قوله** ای حقیقة وحدانیة فیه اشارة الی انه قد یطلق الامتداد علی الممتد ونظیره قولهم للسطح عرض وعریض وللواجب وجود وموجود فاندفع ما یتوهم ان الامتداد معنی مصدری لا وجود له فی الخارج اصلا وبهذا تظهر سخافة ما زعم الفاضل آقا حسین الخوانساری فی حاشیة الحواشی القدیمة من ان الاجزاء المقداریة وان کانت موجودة بوجود واحد هو وجود الکل لکنها هویات متخالفة **قوله** لیس له افراد هی الحصص بخلاف الحقائق الواقعیة کالانسان فان لها ... وقد مر ما یتعلق به ... فی هذا البحث فتذکره **قوله** فلا معنی للاتحاد بینها فی الوجود للتنافی البین بین التعدد والاتحاد **قوله** ومن ههنا ای من اجل انها ... کانت الاجزاء متخالفة کانت وجوداتها ایضا کذلک **قوله** فرع الاتحاد فی الحقیقة واما قولهم الجنس والفصل متحدان وجودا فلیس علی ظاهره کما مرت الاشارة الیه **قوله** وفی المقام تفصیل وتحقیق لیس ... ای فائدة فی هذا التنبیه وکان للواجب ان یذکر ... لکن ... تعارف

كثرت في الاستعمال فقد جرت عادة المستفيدين حيثاً وقديماً بانهم كثيرون الكلام في اوائل تصنيفاتهم تحصيل لهم الاعيار في اواخر التعالي ولما انه است فبراغو عن جهة الصنيع **قوله** مع قطع النظر الخ الحاصل ان كون الاجزاء مختلفة في الحقيقة ينافي وحدة الوجود لما مر من ان تعدد الوجود وتوحده منوط بتعدد المضاف اليه وتوحده ومع قطع النظر عن ذلك ينافي وحدة الاتصال الصلي كما ذكره بعينيا زفان المختلفة في الحقيقة لا يكون بينها اتصال وانما تكون بينها وحدة تماس وتحقيقه في شرح عيون الحكمة والمحاكمات وغيرها **قوله** فتخصيص التحليلي يعني تخصيص ما خر وصف الجزئية بالجزء التحليلي كما يفهم من قول هذا القائل ان ذات الجزء التحليلي آه **قوله** ليس ما ينبغي فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال ليس التخصيص احترازيا بل اتفاقيا لمناسبة المقام **قوله** تخصيص الاعداد الخ فاندفع ما اورد بان البيان لما كان جاريا في المعدودات ايضا فما وجه التخصيص بالاعداد **قوله** والمعدودات فبواسطتها هذه المقدمة مشتهرة بين جمهور الفلاسفة واورد عليها بعضهم وتبعه بعض المتأخرين بان العدد عرض فلا بد ان يتأخر عن وجود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ لتكثر الحقائق وتعددها لزم ان تكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حد ذاتها **اقول** الحقائق في حد ذاتها لا تكون مختلفة متعددة الا اذا كانت مناشي لانتزاع العدد الكثير منها فالاقلية والاكثرية والوحدة والتعدد كلها في الحقيقة من صفات العدد والمعدود من حيث كونه منشأ لانتزاعه والمعدودات في حد ذاتها لا تتصف بشيء منها وهذا امر حق لا ريب فيه ونظيره ما ذكر الحكماء في بحث الزمان ان المتصف بالتقدم والتاخر بالذات هو اجزاء الزمانية والزمانيات متصفة بهما بالعرض فدقق النظر **قوله** فلو ترك آه الاولى ولو ترك **قوله** فلا يثبت آه اي اذا تبين هذا فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور المتسلسلة بالذات **قوله** اراد بالدليل ما هو اعم آه فاندفع ما اورد من ان قول السيد المحقق والاستدلال عليه آه ينافي دعوى البداهة اه وعن المصنف وقال بعض الافاضل مورداً على الفاضل المحشي هذا الكلام يدل على ان الاستدلال على الشيء يقتضي حصوله بالنظر واراد المعنى الاعم الشامل للتنبيه من لفظ الاستدلال على طريق عموم المجاز باطل لان النظرية لا توجد في التنبيه فانه للتحصيل والتنبيه لازالة الخفاء انتهى **اقول** هذا الكلام لا يدري محصله فان اقتضاء الاستدلال التحصيل والتنبيه لازالة الخفاء لا ينافي ارادة المعنى العام الشامل لهما فان قلت على هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز عندهم قلت هذا الجمع جائز وغير الجائز بمعنى آخر كما لا يخفى على الماهر **قوله** وان الدليل مختص بالنظريات الخ ولهذا عرفوا الدليل بما يتركب من مقدمتين للتادي الى مجهول والتنبيه بما يتركب من مقدمتين لازالة الخفاء وتحقيق هذين التعريفين في كتبه في السدية المختارية شرح الرسالة العضدية **قوله** لان الشيء لا يترتب آه هذا عجيب جدا فان المعلول يترتب على علة من العلل المتبادلة ولا يمتنع بدونها فبين التوقف بمعنى لولاه لامتنع وبين الترتب عموم وخصوص مطلقا فالقول بانه لا يترتب الا على ما لا يمكن بدونه كما صدر عن السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية واقتفى اثره تلميذه القاضي محمد مبارك الكوفاموي وتبعهما الفاضل المحشي غير جيد قطعا وقال بعض الناظرين انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي ولو على التعاقب اذ التعاقب لا ينافي المعلول يترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منها انتهى **اقول** مقصوده وان كان عين ما ذكرنا لكنه اخطأ في قوله ولو على التعاقب كما لا يخفى **قوله** بتعدد ما تضاف اليه وما يتصف بها كالوجود الذهني والوجود الخارجي وكوجود زيد ووجود عمرو وغير ذلك **قوله** لما مر **اقول** لو قال مع ما مر لكان اولى كما مر **قوله** وتذكر ما قبله من ان الشائع المعروف في المسئلة انما هو بطلان الماهية صدقا بالاتفاق بعد تقرر التفصيل **قوله** يعني انا لا نسلم آه **اقول** الاولى ان يغير الاسلوب بان مدعى المصنف ههنا

اثبات کون العلم صورة حاصلة لم يثبت بعد اذ ابطال کون العلم ازالة لا يستلزم کونه صورة فلا يتم التقريب **قوله** کما يراه جمهور المتکلمين المختار عندهم

ان العلم صفة ذات اضافة کما يفهم من المواقف **قوله** فعلى هذا آه دفع دخل مقدر تقريره ان الامر العقلی عبارة عما يکون حالا فی النفس وقائما به

فلا يصح تمثيله بالاضافة **قوله** فيما افاده بعض الاعاظم آه قال فی الحاشية المفيد مولانا نظام الدين قدس سره انتهت واصل ماخذه

حواشی شرح المطالع وقد مر منا تفصيله بما لا مزيد عليه فتذکر **قوله** فممنوع عند هو لا بل عند الکل **قوله** لا يخفی عليک آه حاصله ان الاستدلال

على کون العلم صورة حاصلة باثبات الوجود الذهنی يصح الزاما على المتکلمين البتة لانکارهم الوجود الذهنی ولا يفی لاثبات المقصود لجواز ان يکون

العلم عبارة عن صفة ذات اضافة او اضافة مع الوجود الذهنی کما هو مذهب الامام فانه قال فی شرح الاشارات عند الاعتراض على الحکماء

دليلکم على الوجود الذهنی لو تم لدل على الوجود الذهنی لا على کون الموجود الذهنی علما لم لا يجوز ان يکون اضافة بل هذا هو الحق انتهى والقول بان

العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة الحاصلة غير مسلم کما مر **قوله** وذلک التحقيق لا ينافی آه قال بعض الناظرين هذا التحقيق

مع کونه منافيا لمذهب المتکلمين مناف لبداهة العقل ايضا انتهى **اقول** قد صرح محققوا المتکلمين بانه کما لم يقم عندنا دليل قوی على اثبات العقول

المجردة کذلک لم يقم دليل على نفيها ايضا فبقی فی حيز التوقف وهذا هو المراد من قول الفاضل المحشی هذا فافهم ولا تزل **قوله** فيه انه لم لا يجوز آه

اقول الاولى ان يقال هو محال والمحال يستلزم المحال اتفاقا **قوله** وجه فی حاشية الحاشية ای فائدة فی هذه الحوالة وکذا فی الحوالة السابقة

قوله کما بينه سابقا ای السيد المحقق فی شرح قوله والعلم الحضوری ليس بحصول الصورة وقد مر منا ماله وما عليه فلا نعيده **قوله** والله ارجو آه بقی هذا الرجاء

فی حيز الرجاء ولم يمهله الاجل لشرح ما بقی من الکلام وکانت وفاته بعمر سبعة وعشرين سنة فی شهر ذی القعدة من شهور سنة الثمانين بعد الالف والمائة

فی بلدتنا لکهنو وکان ابی واستاذی نور الله مرقده يحکی کثيرا انه مولانا غلام يحيى البهاری کان فی ابتداء عمره غائصا فی بحار المعقولات وکان ذکيا نقيا وتلمذ

على مولانا بابا السيد الجونفوری ثم سافر فی آخر عمره من لکهنو الى البلدة المعروفة بدهلی ودخل فی السلسلة النقشبندية عند مولانا ميرزا مظهر جانجانان رحمه الله تعالى

وترک الاشتغال بالمعقولات بالکلية حتى انه لما عاد الى لکهنو احضر بعض طلبة العلم هذه الحاشية المصنفة له عنده وسأل عن حل بعض المواضع

فلم يقدر على جوابه وکان رحمه الله تعالى ذا فيض وتدريس تلمذ عليه کثير من الافاضل فی العلم الظاهری والباطنی **قوله** والصلوة والسلام آه کان

الاولى ان يحمد الله تعالى اولا ثم يعقبه بالصلوة والسلام على سيد الانام هذا آخر ما اردنا ايراده فی توضيح لوامع الهدى وتلويح ما فيه من اعلام الهدى وکان

اختتامه يوم الاثنين السابع من شوال فی سنة ست وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه وعلى آله صلوة رب المشرقين وقد کنت

قبل شروع تاليف هذه الحاشية فی تاليف تعليقات نفيسة على الحواشی الزاهدية المتعلقة بشرح الهياکل وسميتها بتعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد

المتعلق بشرح الهياکل وتعليقات لطيفة على حواشی مولانا محمد کمال الدين اللکنوی المتعلقة بالحواشی الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية

وسميتها بدفع الکلال عن طلاب تعليقات الکمال على الحواشی الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فکتبت من الثانية اکثر من النصف ومن الاولى

اقل من النصف فلما صرفت عنان القلم الى تصنيف هذه الحواشی المزيلة للغواشی فات منی تمامها وارجو من الله تعالى ان يوفقنی الآن لاکمالها

ومنه اسئل ان ينفع بهذه الحواشی وبسائر تاليفاتی للانام الخواص منهم والعوام والمامول من اخوان الصفاء وخلان الوفاء ان يطالعوها

بعين القبول لا بعين الطرح وينظروا فيها بنظر الستر لا بنظر الجرح وآخر کلامنا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه اجمعين

قد تمت الکتاب بعون الملک الوهاب اوائل ذی الحجة الحرام سنة تسع وثمانين بعد الالف ومائتين من هجرة

سيد الانام وقد ختم المعتنی بالطبع علامة خطه على الخاتمة ليعلم انه مطبوع فی المطبعة النظامية لا غير


ماشاء الله لا قوة الا بالله
در مطبع نامی نظامی واقع کانپور مطبوع گردید

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من هدانا الى مصباح الدجى صل على هداية الورى هو على آله وصحبه مزيلي الدجى **وبعد** فهذا تعليق اجد سميته بنور الهدى لحملة لواء الهدى علقته على بعض مواضع لواء الهدى مما كثر فيه الشغب و زلت فيه الاقلام من كل صوب ايفاء لما وعدته في صباح الدجى حين التمس مني بعض الطلبة واشار اليه بعض الكملة ولئن ردها الكملة فسوف يقبلها الطلبة **قوله** هو العلم الكلي آه

قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قديمته انت تعلم انه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي كما توهمه المحشي فلا حاجة لاخراج العلم الحضوري الى قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه وايضا يصير قوله لكن جميع افراده لغوا على هذا التقدير بل كان يكفي للشارح ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي وهو ليس الا العلم الحصولي والحضوري ليس بكلي فقد استبان ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا ينطبق على عبارته سواء كان المراد بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الذاتية او الزمانية انتهى ولما تعقب عليه في هداية الورى بان ما هو منشأ الانكشاف ليس الا امرا شخصيا سواء كان علما حصوليا او حضوريا وليس الامر الكلي في الحصولي الا القدر المشترك بين الصور الخاصة التي هي علوم حصولية فكذلك الامر المشترك بين العلوم الحضورية امر كلي فما الفارق بينهما تدبر انتهى تكلف اولا في حواشيه الجديدة لتصحيح قول المتعقب عليه بعبارات مطنبة لا طائل تحتها وثانيا بدفع التعقب المذكور ولا دافع له **فقال** اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة انه انما زاد المحشي في المقسم قيد الكلي لدفع النقض الوارد بالعلم المتعلق بالصورة العلمية اذ يصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضوري ووجه الدفع على زعمه بازدياد هذا القيد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به وهذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا اذ لو كان الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بتقييد الكلي لانه ايضا كلي على هذا التقدير مع انه اسند اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية الى هذا القيد وبالجملة لا يصح اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بتقييد الكلي الا اذا لم يكن العلم الحضوري كليا والا

فلا وجه لكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة كما لا يخفى انتهى **اقول** لا يخفى على من له ادنى مسكة ان المحشي انما زاد
هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات
متعددة كما سيصرح به واما العلم الحضوري فهو خارج عن قول السيد المحقق يتحقق كل فرد منه كما ذكره هو ووافقه فيه المحشي ايضا حيث
قال بعيد هذا والعلم الحضوري فاقد للسلب الكلي اى قوله لا يجامع كل فرد منه الخ وهذا اندار بصوت عال على ان الحضوري انما يخرج
من قوله يتحقق كل فرد منه لا من قيد الكلي فانه لو كان مطلوبه اخراج الحضوري بهذا القيد وكان غرضه من ازدياد هذا القيد اخراج العلم
الحضوري مطلقا لقال والعلم الحضوري ليس بكلي فظهر ان القول بان المحشي انما زاد هذا القيد لاخراج العلم الحضوري كما صدر عن هذا الناظم
افتراء و يعجبني قوله وهذا نص على ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا الخ فانه لم يثبت مما سبق الا ان علم الصورة العلمية ليس
بعلم كلي له افراد بل جزئيات متعددة لا ان العلم الحضوري ليس بكلي فان العلم الحضوري ليس منحصر في علم الصورة العلمية وليس عينه
ايضا حتى يكون حكمه حكمه بل له افراد اخر ايضا كعلم الباري بنفسه وبغيره وعلم النفوس بذواتها وعلم العقول بانفسها فكيف يلزم من
عدم كون الصورة العلمية كليا عدم كون العلم الحضوري كليا فظهر ان قوله وهذا النص لا يرتبط بما قبله واعجب منه الاستدلال بقوله
اذ لو كان العلم الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية فانه ايضا كلي على هذا التقدير الخ فان العلم الحضوري ليس منحصرا في علم الصورة
ولا عينا له حتى يلزم من كليته كليته بل علم الصورة جزئي من جزئيات العلم الحضوري فان له افراد آخر ايضا وهل هذا الا كما يقال ان الانسان
ليس بكلي اذ لو كان كليا لكان زيد ايضا كليا والحاصل ان علم الصورة العلمية ليس بكلي ومقصود المحشي من زيادة قيد الكلي انما هو اخراجه لا اخراج
العلم الحضوري فاستبان ركاكة قوله في القديمة لو كان المراد الخ وهذا هو مراد المتعقب **ثم قال** فثبت ان العلم الحضوري عند المحشي ليس بكلي والعلم الحصولي كلي
وان مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم باعتبار قيد الكلي انتهى **اقول** اسناد ان العلم الحضوري ليس بكلي الى المحشي فرية بلا مرية اذ لم يقل به المحشي لا صراحة ولا اشارة
نعم هو قائل بعدم كلية علم الصورة العلمية واين هذا من ذاك وليس مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم عند المحشي اعتبار قيد الكلي فيه كما زعمه بل فقد السلب الكلي
كما صرح به المحشي ففساد الشجر ينبئ عن فساد الثمر **ثم قال** مشيرا الى ما ثبت في زعمه وهذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح اما اولا فلانه لو كان المراد
بالعلم المتجدد العلم الكلي لكان قوله يتحقق كل فرد منه مستدركا لا دخل له في اخراج العلم الحضوري اصلا اذ العلم الحضوري قد خرج
بقيد الكلي ولو كان العلم الحضوري ايضا كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي كما عرفناك آنفا والحاصل
ان الشارح اخرج العلم الحضوري عن المقسم بقوله يتحقق كل فرد منه وعلى ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا واما ثانيا فلان قول
الشارح والعلم الحضوري وان كان بعض افراده يدل دلالة ظاهرة على ان العلم الحضوري ايضا كلي وله افراد لكن جميع افراده
ليس متحققا بعد تحقق الموصوف والمقسم ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فعلم ان قيد الكلي في المقسم مستدرك لا دخل له
في اخراج العلم الحضوري واما ثالثا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي والعلم الحضوري لا يكون كليا له افراد بل يكون جزئيات
متعددة كما توهمه المحشي فلا حاجة الى هذا القول اصلا وهذا معنى قول صاحب الحواشي بل كان يكفي للشارح الخ انتهى **اقول** لا يخفى
على المطلع على ما ذكرنا ان دعوى عدم انطباق تقرير المحشي على كلام السيد المحقق دعوى بلا دليل وان كل وجه من الوجوه المسطورة
ركيك جدا ولا باس لو زدنا التفصيل تنبيها لاذهان القاصرين وتنشيطا للماهرين اما الوجه الاول فلان استدراك قوله يتحقق
كل فرد منه موقوف على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي كما زعمه وقد علمناك ثم نبهناك على انه لم يخرج من قيد الكلي لا عند

السيد المحقق ولا عند المحشي نعم انما خرج منه علم الصورة العلمية ولا يلزم منه خروج مطلق العلم الحضوري حتى يكون قوله
يتحقق كل فرد منه المورد لاخراج العلم الحضوري لا لفرد خاص منه مستدركا فقد بان ان قول هذا الناظر والحاصل آه باطل
وقوله وعلى ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا افتراء بلا امتراء واما الوجه الثاني فلان دلالة قول السيد المحقق على
ما ذكره لم ينكره احد بل قد اقر به المحشي فيما بعد ولا يلزم من عدم خروج العلم الحضوري بقيد الكلي استدراك هذا القيد
لانه يخرج منه علم الصورة العلمية واما الوجه الثالث فلان نسبة توهم ان العلم الحضوري لا يكون كليا الى المحشي وبناء توجيه
قوله ولكن جميع افراده ليس كذلك على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي توهم فاسد ثم **قال** فظهر ان الصورة العلمية وكذا العلم
الحضوري مطلقا ليس بخارج عن المقسم بقيد الكلي كما توهمه المحشي فتوجيه المحشي غير منطبق على عبارته هذا ما رامه صاحب الحواشي انتهى

اقول عدم خروج العلم الحضوري بقيد الكلي صحيح لا ارتياب فيه ولم يزعم المحشي خلافه كما زعمه هذا الناظر واما علم الصورة العلمية
فهو خارج عن المقسم بهذا القيد بلا ريب فتوجيه المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق مع شيء زائد وما رامه صاحب الحواشي
خيال فاسد فاذن ظهر حق الظهور ان ما قال في هداية الورى ما هو منشأ الانكشاف الى قوله فما الفارق بينهما وتتمته فكيف
يخرج العلم الحضوري بقيد الكلي وكيف يقال ان المحشي مع جلالة قدره اخرجه بقيد الكلي فانه لا يقول به الا المتخالي عن التحصيل ايراد غير
جيد على كلام هذا الناظر الزاعم ان المحشي اخرج العلم الحضوري بقيد الكلي ثم **قال** بعد نقل هذا الايراد واقول هذا الكلام مع كونه منتحلا
عن كلام بعض المحققين قد وقع ههنا في غير موقعه اذ لا علاقة له بكلام صاحب الحواشي فضلا عن ان يكون ايرادا عليه اذ محصل كلامه
كما علمناك ان توجيه المحشي غير منطبق على عبارة الشارح اذ مبناه على ان العلم الحضوري ليس بكلي والمقسم ما يكون كليا مع
ان عبارة الشارح يأباه كل الاباء ولا يخفى على من له ادنى مساس انه لا يرد عليه ان القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا
كلي كما ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي اذ ليس غرض صاحب الحواشي ان العلم الحضوري لما لم يكن كليا في الواقع فقيد
الكلي في المقسم كاف لاخراجه عنه ولا حاجة في اخراجه من المقسم الى القيود التي ذكرها الشارح حتى يرد عليه ما اورده بل غرضه انه
لو استند اخراج العلم الحضوري عن المقسم الى قيد الكلي كما توهمه المحشي لكان قول الشارح يتحقق كل فرد منه وقوله ولكن جميع افراده
لغوا لا طائل تحته ضرورة ان الحضوري خرج بقيد الكلي ولعل هذا ظاهر غاية الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى

اقول لقد ظهر الحق من لسانه ان من لم يجعل الله له نورا فما له من نور لكن لم يعلم ان مصداقه هو هو فان المحشي انما زاد قيد الكلي
ليخرج علم الصورة لا ليخرج عنه العلم الحضوري حتى يكون قول السيد الزاهد لغوا ولا تلازم بين الخروجين كما زعمه هذا الناظر
فكلام المورد مرتبط غاية الارتباط لان هذا الناظر لعلو كعبه في المطالب العقلية فهم ان المحشي اخرج الحضوري بقيد الكلي واورد
عليه انه غير منطبق على عبارة السيد المحقق وبينه بوجوه قد مر ما فيها وكلام هداية الورى صريح في الايراد عليه بانه لا فرق بين
العلوم الحصولية والحضورية في ان منشأ الانكشاف فيهما ليس الا جزئيا والقدر المشترك كلي فنسبة هذا الزعم الى المحشي ليس
بصحيح فظهر ان زعم هذا الناظر عدم ورود الايراد عليه غفلة على غفلة واما حديث انتحال كلام المورد من كلام بعض المحققين
فلا يخفى انه بعد تسليمه وقع في غير موقعه فانه لا يخلو اما ان يكون ذكره على سبيل البيان الواقعي فهو كلام مستدرك في هذا المقام
او على سبيل الطعن على المورد كما يدل السياق والسباق فهو ليس بطعن اصلا وان نظرت بتصانيف هذا الطاعن كشرح المرقاة

وغيره وجدت اكثره ماخوذا من شروح الشمسية وحواشيها وكثيرا ما سرق عباراتها فيه ثم قال ثم اعلم ان ما افاده المحشي تفصيل
لما قال بحر العلوم في حواشيه بعد نقل كلام المحشي والايراد عليه بما يليق وينبغي ثم هذا التقرير لو تم لاينطبق على عبارة المحشي يعني
الشارح ولم اعلم يبين قدس سره وجه عدم انطباق هذا التقرير تحير المورد في فهم معناه وكتب في حاشيته المعلقة على هذا القول
لا يذهب عليك ان هذا التقرير ينطبق على عبارة المحشي فان الفرد لا يكون الا الكلي فلابد من ارادته ولعل لكلامه وجها لست
احصلها انتهى كلام المورد وقد عرفت مما قررنا وجه عدم الانطباق ذلك التوجيه على عبارة الشارح انتهى اقول قد عرفت ان تقرير
المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق وان ما ذكره هذا القائل في توجيه عدم الانطباق لا ينبغي ان يصغى اليه ومثله يستحيل صدوره
عن مثل بحر العلوم نور الله مرقده ولقد اعجبني قوله تحير المورد في فهم معناه وكتب الخ فان المورد هو صاحب هداية الورى ولم يكتب
هو ما نقله وانما هو عبارة هدايته نسبها واستاذه مولانا نور الله مرقده في كشف المكتوم قوله انحصار الشئ في الاعم آه هذا مردود بما افيد
من ان انحصار الشئ في الاعم وان كان لاينافي انحصاره في الاخص لا لان انحصاره في الاعم لايستلزم الانحصار في الاخص ايضا وهذا
مقام تعيين المقسم ولم يحصل وقال بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه القديمة قوله انحصار الشئ آه جواب سوال تقرير السوال
انه لو كان مراد الشارح بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم
الحصولي بالحادث وحاصل الجواب ان مقسم التصور والتصديق لما انحصر عنده في العلم الحصولي الحادث انحصر في العلم الحصولي ايضا
اذ لامنافاة بين انحصار الشئ في الاخص وانحصاره في الاعم بل انحصار الشئ في الاخص مستلزم لانحصاره في الاعم لانه لا يعقل انحصار الشئ
في الاخص وعدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط ما قيل ان انحصار الشئ في الاعم وان كان لاينافي الخ وجه السقوط ظاهر لا مع
ان انحصار الشئ في الاعم من حيث هو كذلك مناف لانحصاره في الاخص قطعا انتهى ولما تبعيته في هداية الورى بانه لا يعقل وجه السقوط
وقوله مع ان انحصار الشئ آه فيه ان هذا انما يرد على ما افيد بالاغماض عن قول المفيد وان كان لاينافي بكلمة ان الوصلية فانه
دال صريحا على ان الكلام بعد التنزل ولو قال هذا القائل ان هذا ايراد على المحشي فيابا قوله مع ان فان هذا العنوان دال صريحا على
ايراد ثان وليس قبله ذكر ايراد على كلام المحشي انتهى تصدي هو في حواشيه الجديدة لدفعه وليس بمدفوع فقال اعلم ان صاحب
الحواشي بين اولا معنى كلام المحشي في حاشيته بقوله ان مقسم التصور والتصديق الخ ثم نبه على سقوط ما اورده البعض وحكم بكون
وجه السقوط ظاهرا مما قرره اذ قد ظهر منه ان المورد حمل المعنى على العكس وفهم من عبارة المحشي ان غرضه ان انحصار الشئ في الاعم غير مناف
لانحصاره في الاخص مع ان حاصل كلامه ان انحصار الشئ في الاخص لاينافي انحصاره في الاعم انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى فهم
انه ليس حاصل كلام المحشي الا ما فهمه المفيد والمورد من ان انحصار الشئ في الاعم غير مناف لانحصاره في الاخص لا ما فهمه هذا الناظر ان حاصله
ان انحصار الشئ في الاخص لاينافي انحصاره في الاعم فالنظر الى قول المحشي انحصار الشئ في الاعم لاينافي انحصاره في الاخص نعم لو كانت عبارته
هكذا انحصار الشئ في الاخص لاينافي انحصاره في الاعم لكان الحاصل ما ذكره هذا الناظر البتة والعجب ان هذا ظاهر لكل من يقرأ لوامع المدى
فكيف خفي عليه ثم قال والمورد لما لم يتعمق في كلامه اورد عليه اولا بان وجه السقوط مما لا يعقل وقد عرفناك وجه السقوط وهو ان
المورد حمل المعنى على العكس فاورد الايراد بلا فهم المراد انتهى اقول قد عرفناك ان ما ذكره من وجه السقوط ساقط من اصله والمورد للمفيد
لم يغير المعنى العكس انما فهم العكس هذا الناظر فالعكس دعوى عدم التعمق عليه ثم قال وثانيا بان قوله مع ان آه انما يرد بالاغماض

عن قول المورد وان كان واقول هذا الكلام دال صريحا على ما ذكرنا من ان المورد حمل معنى كلام المحشي على العكس فاورد ما اورد وهذا التنزل لما كان غير صحيح في الواقع زيفه صاحب الحواشي بقوله مع ان الخ انتهى **اقول** قد عرفت ان الحاصل الذي ذكره هذا الناظر عكس صريح لعبارة المحشي ولما كان تزييفه غير صحيح في الواقع اورد عليه المورد بان هذا انما يرد لولا اغماض الخ **ثم قال** ثم قال المورد ولو قال ذلك القائل ان هذا ايراد على كلام المحشي الخ واقول هذا الكلام دال صريحا على ان المورد لم يلتفت الى كلام صاحب الحواشي ولم يفهم ما قال في بيان معنى كلام المحشي انتهى **اقول** سبحان الله لا يفهم هذا الناظر حقيقة المرام ثم يتبرأ منه وينسبه الى المورد كما نبهنا عليه والمورد لم يجزم بان هذا ايراد على كلام المحشي حتى يكون ايراده ايرادا غير محصل بل اورده على سبيل الفرض كما تفصح عنه كلمة لو فحاصله ان قوله مع ان آه اما ان يكون ايرادا على كلام المفيد او على كلام المحشي لا سبيل الى الاول لانه مبني على الاغماض عن ان الوصلية ولا سبيل الى الثاني وهو ظاهر حق الظهور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فتدبر تدبرا فائقا لتتضح لك جلية الحال وتخرج عن حضيض التقليد الى اوج الكمال **قوله** فليس التخصيص الا تخصيص العلم بالمتجدد زعم بعض الناظرين ان التخصيص المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى مطلقا سواء كان بحسب اللفظ او بحسب المعنى وههنا لا يلزم الا التخصيصان مرة واحدة وهو ليس بمهروب عنه حيث قال في قديمته قيل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشارح ان التخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط يلزم التخصيص بالحصولي ايضا من حيث اللفظ ولما فسر بما فسره الشارح لم يكن مصداقه الا العلم الحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ الا تخصيص واحد وان كان من حيث المعنى تخصيصان ولا شناعة فيه عنده والصواب ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا اذ الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى واذا فسر بما فسره الشارح وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه فالتخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى واما لزوم التخصيص مطلقا فليس بمهروب عنه فالقول بان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى غير سديد اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى كما هو الظاهر فهو شنيع جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وان اريد به التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع في زعمه اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والحاصل ان المصنف خصص المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي ولو فسر بما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ويراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة وهو غير شنيع انتهى كلامه **ولما** تعقب عليه في هداية الورى[شرط ١٢] بهذه العبارة ما قيل ان المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى آه فغير سديد بما قد افاده عم جدي[١] ملك العلماء من ان اعتبار التخصيص مرة واحدة وان كان يتصور ههنا بحسب اللفظ فان لفظا واحدا وهو المتجدد ادى مؤدى القيدين لكنه لا يتصور بحسب المعنى فان بين الحادث والحصولي عموما وخصوصا من وجه فالتخصيص مرة بعد اخرى بحسب المعنى لازم وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل انتهت تكلف[جز ١٢] لرفعه وليس بمرفوع **فقال** في حواشيه الجديدة بعد نقل عبارته المذكورة اقول لا يخفى على الناظر في كلام الشارح انه يهرب عن التخصيص مرتين اشد الهرب ومعناه التخصيص مرة بعد اخرى ولذا قد عبر

[١] اي مولانا محمد ولي الله اللكنوي ١٢ منه مد ظله

عنه بالتخصيص مرة بعد اخرى وقد يعبر عنه بالتخصيص مرتين في التخصيصات مرة واحدة فليس تخصيصا مرتين كما هو ظاهر لمن له ادنى فهم والاظهر من كلامه في موضع ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما هو بحسب اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فادعاء ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى ادعاء بلا دليل بل الظاهر من كلامه في هذا الشرح وفي الحاشية التهذيبية ليس الا الهرب عن التخصيص مرتين سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى انتهى اقول لا يخفى على ناظري كلام السيد المحقق في تصانيفه انه يفر عن التخصيص مرتين بحسب اللفظ لا عن التخصيص مرتين مطلقا فنسبته اليه وجعله ما سهل الحصول سخيف جدا واللازم اثبات فراره عنه مطلقا وهو ليس بثابت ولم يذكر ان اي لفظ من الفاظ السيد المحقق في اي تصنيف من تصانيفه دال عليه بل الصحيح ان المهروب عنه انما هو التخصيص مرتين لفظا وهو ليس بلازم ههنا واللازم ههنا التخصيص مرة بعد اخرى معنى فقط ولا قباحة فيه على ان القول بانه يفر عنه مطلقا استحكام لاساس الايراد عليه فانه لا شك انه لا مفر ههنا عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى كما نبهناك عليه في هداية الورى فح يرد على السيد المحقق انه يفر عنه مطلقا وفر منه لازم ههنا فيلزم القرار على ما منه الفرار ثم قال بعد ما حقق ما حقق في زعمه والمورد لم يرض بتحقيق صاحب الحواشي وقال في توضيح كلام المحشي ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو مرة بعد اخرى من حيث اللفظ لا ما هو مرة بعد اخرى من حيث المعنى ولم يتفطن انه كما لا يلزم ههنا التخصيص مرتين من حيث اللفظ كذلك لا يلزم عليه من حيث المعنى ايضا بل انما يلزم من حيث المعنى التخصيصان مرة واحدة انتهى اقول كيف يرضى المورد بتحقيق ممّوه فان لزوم التخصيص مرتين من حيث المعنى لازم قطعا فكيف ينسب الفرار عنه مطلقا الى السيد المحقق ويضيق العطن والقول بانه لا يلزم ههنا التخصيص مرتين مطلقا صادر عن غفلة كيف لا وبين الحصولي والحادث عموم وخصوص من وجه وهو ظاهر فلا بد ان يقيد اولا باحدهما ثم بالآخر ثم قال ثم قال المورد بعد نقل قول صاحب الحواشي هذا غير سديد لما افاده عم جدي ملك العلماء الخ اقول المفهوم من هذا الكلام امران الاول ان التخصيص مرتين مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى شنيع عند الشارح كما يدل عليه قوله فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى بحسب المعنى وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل وهو مناف لما زعم المورد من ان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى اذ هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان التخصيص مرتين من حيث المعنى ايضا شنيع عنده كما افاده صاحب الحواشي انتهى اقول هذا الكلام ضحوكة بين الناظرين وصدوره عنه مع دعواه علو كعبه في المطالب العقلية بعيد فانه قد فهم ان جملة وهذا امر فيه شناعة عند ذلك القائل داخلة في عبارة ملك العلماء وارجع الاشارة الى السيد المحقق فظن المنافاة بين مراد ملك العلماء ومرام المورد وليس كذلك ولا باس لو نقلنا عبارة ملك العلماء ايقاظا للنائمين وتشحيذا للماهرين قال عم جدي ملك العلماء في حاشيته اولا مورد على ارادة البعدية الزمانية حديث لزوم التخصيص مرتين متوجه على هذا الاحتمال ايضا مرة بالحصولي ومرة بالحادث ولا يمكن الخلاص عنه بما قيل من انه لا باس به من حيث المعنى عند السيد الزاهد والذي هو المهروب عنه هو من حيث اللفظ واللازم في ما نحن فيه هو الاول فان تخصيص العلم بالمتجدد من حيث اللفظ واحد لان المحشي في غاية الهرب عن التخصيص بلا ضرورة مرتين سواء كان بالمعنى او اللفظ والتخصيص تحكم بل بالمعنى اشد نعم يمكن ان يقال ان الممتنع انما هو التخصيصان مرتين وهو غير لازم بل اللازم في ما نحن فيه التخصيصان مرة واحدة وفيه ما فيه انتهت ثم كتب تحت قوله فيه ما فيه هذه العبارة اشارة الى ان باعتبار التخصيص مرة واحدة وان تصور بحسب اللفظ لكن

لا يتصور بحسب المعنى لما ان بين الحصولي والحادث عموما من وجه فالتخصيص بهما انما يتصور بالحصولي اولا ثم بالحادث او بالعكس فيلزم
التخصيص مرتين بحسب المعنى ولو سلم قلنا ان التخصيص مرتين بلا ضرورة ممتنع كذلك التخصيص مرة واحدة بلا ضرورة بل هذا اشد
فافهم انتهت فتنبه ايها الهائم بل لتلك الجملة في هذه العبارة اثر بل هي من كلام صاحب هداية الورى ومعناه ان هذا الي لزوم
التخصيص مرتين بحسب المعنى قطعا المفهوم من كلام ملك العلماء امر فيه شناعة عند ذلك القائل الذي اشير اليه بقوله وما قيل يعني
هذا الناظر لانه يزعم انه لم يلزم ههنا التخصيص مرتين بحسب المعنى والمفهوم من كلام ملك العلماء خلافه فقد ظهر ان كلامه هذا في الجديدة
سهو على سهو ولعله صدر عنه في حالة النوم والغفلة لا في حالة الصحو واليقظة ثم قال الامر الثاني ان التجدد وان ادى مؤدى القيدين
لكن لا مناص عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى وهذا محل تامل لانه اذا كان التجدد قائما مقام القيدين فليس معناه الا الحصولي الحادث
لا الحصولي فقط ولا الحادث فقط حتى يلزم التخصيص مرة بعد اخرى انتهى اقول لا يخفى ان التخصيص بهما وان كان دفعة لكن مآله
الى تخصيصين بحسب المعنى لان بينهما عموما من وجه وهو ظاهر فلا وجه للتامل اصلا ثم قال وبهذا يظهر ان قول عم جد المورد[1] او ابيه
فالتخصيص بهما انما يتصور آه في غاية السخافة انتهى اقول هذا القول في غاية الوهن والسخافة وقول ملك العلماء في غاية اللطف
واللطافة واعجبني ترديده في قوله عم جد المورد او ابيه فانه يشعر بانه لم ينظر ديباجة هداية الورى حتى يتميز عنده المورد من غير المورد ولا يقع
في هذا الترديد الشنيع قوله يكفي للانكشاف الخ اورد مقدام المحققين على صاحب الاشراق بان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات
وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه ثم اجاب من عند نفسه بقوله نعم الحمل على طريقة انه قائل
بعالم المثال في بعض المواضع فما دام المحسوس حاضرا عند الحس والمدرك يكون للانكشاف بحسب وجوده الخارجي المبصر فاذا بطل لك ذ
يحصل له مثال من غير انطباع في الذهن وانتقاش انتهى حاصل الايراد ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا فاذا
عدم المعلوم وهو المبصر في الخارج يلزم انعدام العلم به مطلقا لان انتفاء المعلوم عن الخارج في العلم الحضوري يوجب انتفاء العلم به مطلقا
مع انا نعلم بالضرورة ان العلم مطلقا باق حين انعدام المعلوم من الخارج وهذا وارد على صاحب الاشراق قطعا فانه لما ذهب الى
ان علم المبصر علم حضوري لزم عليه انعدام العلم عند انعدام المعلوم قطعا كما هو شان العلم الحضوري فكما ان علم النفس بذاتها
وصفاتها الانضمامية ينعدم لو فرض انعدام المعلومات كذلك يلزم ههنا انعدام العلم مطلقا عند انعدام المبصر حتما وحاصل الجواب
انا لا نسلم انعدام العلم مطلقا عند انعدام المعلوم انما اللازم انعدام العلم الابصاري الحضوري من حيث هو هو ولا يلزم منه انعدام
العلم مطلقا فيجوز ان يوجد مثال للمبصر بعد انعدامه في ظرف الخارج يكفي للعلم به فما الزمه السائل ههنا غير لازم وبعض الناظرين
سلمه الله تعالى سلك في بيان حاصل السوال والجواب في حواشيه غير طريق السداد ففاته حاصل المراد فاورد في القديمة بانه
لا شك في زوال العلم الابصاري بزوال المعلوم الخارجي فاللازم ملتزم ولما تعقب في هداية الورى بما تعقب اورد في
جديدته ما يشيد اركان كلامه في القديمة فزعم ان حاصل سواله ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فحين انعدام المعلوم
يلزم انعدام العلم الابصاري ضرورة مع ان الضرورة تشهد بان العلم الذي كان متعلقا بالمعلوم الخارجي لم ينعدم بانعدام المبصر
وان حاصل جوابه ان المعلوم ما دام موجودا في الخارج وحاضرا عند الحس يكون الادراك بحسب وجوده الخارجي فاذا عدم في الخارج
يحضر له مثال في عالم المثال ويكون ذلك المثال حاضرا عند المدرك فيكون العلم المتعلق به حضوريا كما كان وبالجملة لا ينعدم العلم

[1] هكذا وجد في الجزء الذي ارسله وهو يشعر بانه شاك في ان المورد عليه هل استاذ الاستاذ صاحب التحقيقات المرضية نور الله مرقده او الاستاذ صاحب هداية الورى دام فيضه وهذا عجيب جدا وعجيب منه جزمه في بعض المواضع من الحواشي المذكورة بان المورد عليه هو صاحب التحقيقات المرضية رحمه الله تعالى ١٢ مولوي حافظ انوار الله مدظله

[2] المراد ملا محمد حسن اللكنوي ١٢ منه مدظله

الانصاری بانتفائه فی الخارج وافتخر علی هذا الزعم وصرح فی زعمه بعبارات مطنبة لاتفیده الا الضرر غایة التحریر ولایخفی
علی من له ادنی دخل فی المعقول ان کل ذلک غیر معقول ولا یعلم ان ای ضرورة دعته الی تقریر کلام مقدام المحققین بتقریرین
واهیین ثم الایراد علیه فی زعمه فانظر بعین الانصاف وتجنب عن طریق الاعتساف **قوله او بنفس ذات الممکن الخ** فیلزم الدور
فیه ما افید من ان امتیاز الممکنات موقوف علی امتیاز الارتباطات وامتیاز الارتباطات موقوف علی ذوات الممکنات لا
علی امتیازها فلا یلزم الدور وخدشه بعض الناظرین بوجهین احدهما انه اذا توقف امتیاز الارتباطات علی ذوات الممکن
فلا یمکن امتیازها بدون تحقق ذواتها متمایزة وکما ان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبین کذلک امتیازها فرع لامتیاز طرفیها
ولما تعقب علیه فی هدایة الوری بان هذا التوجیه مما یحجه ظاهر کلام المحشی فان قوله او بنفس ذات الممکن باقحام لفظ نفس ینادی
باعلی نداء علی ان مراده توقف امتیاز الارتباطات علی نفس ذوات الممکنات مع قطع النظر عن تحققها وتمایزها وغیرها من صفاتها
فافادة عدم لزوم الدور جید اورد فی جدیدته ما یصلح کلامه فی زعمه ولن یصلح العطار ما افسده الدهر فقال اقول نفس ذات الممکن
التی توقف علیها امتیاز الارتباطات اما ان تکون شیئا اولا وعلی الاول لابد وان تکون متحققة ممتازة فی حد نفسها فاذا توقف امتیاز
الارتباطات علی نفس ذوات الممکنات فلا یتوقف امتیازها الا علی ذواتها حال کونها ممتازة فیلزم الدور قطعا وعلی الثانی نفس ذات الممکن لاشئ
محض لاشئ حتی یتوقف علیها امتیاز شئ وظاهر انه لامعنی لتوقف امتیاز شئ علی ما هو لاشئ ومعدوم صرف بل لابد من نحو تحقق وامتیاز
اقول کون ذات الممکن التی توقف علیها امتیاز الارتباطات لاشیئا محضا بطلانه اظهر من ان یذکر انما الصحیح هو کونه شیئا وکونه ممتازا فی حد نفسه
بالضرورة بناء علی ان لکل شئ نحو امتیاز فی حد ذاته لایستلزم ان یعتبر هذا فی التوقف حتی یکون المتوقف علیه امتیاز الممکنات بعضها عن بعض غایة
مافی الباب انه یستلزمه والمدعی هو التوقف ولم یثبت بهذا التقریر ولو صح هذا التقریر لانتقض بتوقف الهیولی علی الصورة ولزم الدور
هناک بان یقال طبیعة الصورة التی تحتاج الیها الهیولی فی وجودها وتشخصها اما ان تکون شیئا اولا شیئا لاسبیل الی الثانی
فانه لامعنی لاحتیاج الشئ الی ما هو لیس بشئ فتعین الاول وح لابد ان تکون متحققة متشخصة ممتازة فان الامتیاز والتشخص
والتعین اشیاء متلازمات او مترادفات فاذا توقفت الهیولی علی طبیعة الصورة فلا تتوقف علیها الا حال کونها ممتازة متشخصة
فیلزم توقف الهیولی فی وجودها وتشخصها علی طبیعة الصورة المتشخصة فیلزم الدور وینهدم اساس قواعدهم المبنیة علیه
وثانیهما ان امتیاز الممکنات لیس معنی زائدا علی ذواتها فتوقف امتیاز الارتباطات علی ذواتها عین توقفها علی امتیازها
اذ لامعنی لتوقف شئ علی المعنی الانتزاعی الا توقفه علی منشأ انتزاعه ضرورة انه لاتحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد صح لزوم الدور
ولما تعقب علیه فی هدایة الوری اما اولا فبان قوله لیس معنی زائدا ممنوع ان ارید بعدم الزیادة عدم العینیة والجزئیة ولو ارید
بالزیادة الحاجة فی منشئیة الذوات للامتیاز الی امر زائد فهذا وان سلم لکنه لایجدی نفعا فانه لاینفی کون امتیاز الممکنات مغایرا
لذواتها فکیف یصح التفریع بقوله فتوقف امتیاز آه واما ثانیا فبان قوله اذ لامعنی لتوقف شئ الخ ممنوع فان للمعنی الانتزاعی احکاما
وراء احکام منشأ انتزاعه فتوقف شئ علی الانتزاعی امر وتوقفه علی منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا یتم التقریب الا اذا کان عنوان الدعوی هکذا فتوقف امتیاز
الارتباطات علی امتیاز الممکنات عین توقفها علی ذواتها اذ لیس فلیس واما ثالثا فبان قوله ضرورة انه لاتحقق له آه لایغنی
من جوع فانه لایلزم من کون تحقق الانتزاعی بتحقق منشأ انتزاعه عینیتهما حتی تلزم عینیة توقف شئ علی الانتزاعی وتوقف شئ

على منشأ انتزاعه وآثار العاقبانه لو كان توقف شئ على الانتزاعي عين توقفه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان توقف الانتزاعي على شئ عين توقف منشئه على ذلك الشئ وح لا يكون مفاد ما قال المحشي سابقا من ان امتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده الا ان الممكنات فرع الارتباطات وهذا مع انه يلوح عليه اثر الاهمال يخالف ما قال هذا الناظر في التوجيه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب وبين الممكنات اما ترى ان احد الطرفين كيف يكون فرعا للنسبة تصدى في جديدته لاصلاح مرامه ودفع هذه الوجوه فقال لدفع الاول اقول لا يخلو اما ان يكون الامتياز صفة عارضة للممكنات مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر او يكون معنى انتزاعيا منتزعا عن نفس ذوات الممكنات بعد تقررها عن الجاعل والاول باطل قطعا لان الامتياز لو كان صفة عارضة لذوات الممكنات زائدة عليها مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر لكان متاخرا عن تقررها ووجودها ولما كان تقررها ووجودها غير ممكن بدون الامتياز لا يمكن ان يكون متقررا وموجودا بل التقرر والوجود متساوقان للامتياز فلا تكون ذوات الممكنات ممتازة بهذا الامتياز العارض المتاخر عن تقررها ووجودها بل لابد وان تكون ممتازة قبل عروض هذا العارض ويجري الكلام في الامتياز السابق وعلى الثاني يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس ذوات الممكنات لا شئ زائد واذا ثبت ان الامتياز ليس من العوارض اللاحقة لذوات الممكنات بل منتزع من نفس ذواتها فقد وضح صحة التفريع بقوله فتوقف اقول فيه خدشة في قوله لان الامتياز لو كان صفة عارضة لكان متاخرا عن تقررها ووجودها الخ بمنع الملازمة لم لا يجوز ان يكون التعين والامتياز امرا منضما الى الماهية ويكون انضمامه كانضمام الفصل الى الجنس لا يحتاج الى تقرر المنضم اليه قبل الانضمام فلا يتم الكلام الا بابطال هذا الشق ثم قال ثم انه مع تسليم ان الامتياز منتزع عن نفس ذوات الممكنات زعم ان الامتياز امر مغاير لذواتها وهذا كلام لا محصل له لانه اذا كان الامتياز منتزعا عن نفس ذوات الممكنات فلم يكن في مرتبة المحكي عنه الا منشأ الانتزاع ولا يكون فيه شيئان الانتزاعي ومنشأ الانتزاع حتى يكون امرا مغايرا له وايضا لو كان المعنى الانتزاعي مع كونه منتزعا من نفس الذات امرا مغايرا له فاما ان يكون موجودا بعين وجود المنشأ فلا يكون موجودا حقيقة بل يكون الموجود حقيقة منشأ الانتزاع وانما ينسب اليه الوجود بالعرض وبالتبع فكيف يكون امرا مغايرا له او يكون موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ فيكون صفة منضمة لا امرا انتزاعيا فتحقق انه لا معنى لكون الامتياز امرا مغايرا لذوات الممكنات عارضا لها على تقدير كونه منتزعا من نفس الذوات واما مفهوم الامتياز الموجود في الذهن بعد الانتزاع فهو وان كان امرا مغايرا لذواتها لكنه قائم بالذهن لا بذوات الممكنات والكلام في مرتبة المحكي عنه لا في مرتبة الحكاية وليس هناك شيئان احدهما قائم بالآخر اقول فيه اختلاج من وجوه اما اولا ففي قوله حتى يكون امرا مغايرا له فان تفريعه على قوله يكون فيه شيئان ينبئ عن ان التغاير بين الامرين والامتياز بينهما موقوف على ان يكون لهما وجود في نفس الامر ومرتبة المحكي لكل واحد منهما على حدة ولما لم يكن في مرتبة المحكي عنه الا منشأ الانتزاع لا الانتزاعي لم يكن امرا مغايرا له وهذا سخيف جدا فان المتغايرين متغايران في نفس الامر سواء وجدا او عدما او وجد احدهما وعدم الآخر كما حققه الامام الرازي[ف] في اربعينه واما ثانيا فلانه لما لم يكن المنتزع من نفس الذات في مرتبة المحكي عنه مغاير المنشأ انتزاعه فاما ان يكون عينا له او جزءا وهما باطلان وهو الرابع واما ثالثا فهو المحصل بان معنى قولهم ما يكون منتزعا من نفس الذات لا يكون مغايرا له انه لا يكون هناك شئ هو منشأ الانتزاع وشئ آخر هو المنتزع على طريقة الانضمام بل ليس في نفس الامر هناك الا شئ واحد ولا يلزم منه ان يحكم على الانتزاعي بانه عينه

ف اي مولانا فخر الدين الرازي سيج ١٢ منه ظله

مغاير المنشأ انتزاعه واما رابعا ففي قوله وايضا لو كان الخ فانا نختار الشق الاول وهو ان الانتزاعي موجود بوجود المنشأ تبعا وعرضا ولا يلزم منه ان يرتفع التغاير من البين الا ترى الى ان الاجزاء التحليلية قبل انتزاعها موجودة بعين وجود منشئها ومع ذلك لا يقال انها غير مغايرة للمنشأ انتزاعها وهذا ظاهر جدا واما خامسا فلان الامتياز المنتزع من نفس الذوات في مرتبة المحكي عنها اما ان يكون عارضا لها او لا والثاني باطل فتعين الاول والتغاير بين العارض والمعروض في اي مرتبة كان ضروري والا يلزم عروض الشيء لنفسه قال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف الماهية من حيث هي هي اي مرتبة حد ذاتها متقدمة على العوارض بحسب نفس الامر لان الضرورة العقلية تحكم بتقدم المعروض على العارض مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وذهن الذاهن وتلك المرتبة تمتاز عن سائر المراتب بتعرية الماهية عن جميع العوارض انتهى واما سادسا فلانه لما ارتفع التغاير بين نفس الذات وما ينتزع عنه وحكم بينهما بالعينية كما ظن هذا الناظر لزم ان يحكم على احدهما باحكام الآخر ضرورة كونه مقتضى العينية فيقال للماهية انه انتزاعي ويقال للمنتزع انه منشأ الانتزاع ولولا هذا فما معنى العينية ثم قال لدفع الوجه الثاني من وجوه التعقب لا يخفى على ذي بصيرة ان للانتزاعيات نحوين من التقرر الاول تقرره بتقرر المنشأ وفي هذا التقرر وحدة بحتة بين الانتزاعي والمنشأ في الواقع وليس له تقرر ووجود آخر سوى وجود المنشأ لا سيما الانتزاعي الذي ينتزع من نفس الذات بلا زيادة شيء وعروض عارض كما في ما نحن فيه وبالجملة ليس في مرتبة المحكي عنه شيئان مع الا لكان الانتزاعي صفة منضمة والثاني التقرر الذي بعد الانتزاع في ملاحظة العقل وهو مغاير لتقرر المنشأ ومتاخر عنه فان اراد بقوله فان للمعنى الانتزاعي احكاما آه ان للمعنى الانتزاعي تقررا ووجودا سوى تقرر المنشأ ووجوده في نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة العقل فلا تخفى سخافته مما قررنا وان اراد به ان للانتزاعي تقررا ووجودا وراء تقرر المنشأ ووجوده في ملاحظة العقل بعد الانتزاع فمسلم لكنه لا يجديه نفعا وان اراد بكون احكام الانتزاعي مغايرا لاحكام المنشأ معنى آخر فلا كلام فيه انما الغرض في هذا المقام ان ليس للانتزاعي وجود وتحقق مع قطع النظر عن لحاظ الذهن من غير وجود المنشأ وتحققه فتوقف شيء عليه عبارة عن توقفه على منشئه اذ لا وجود له الا بوجود المنشأ ولما كان منشأ الامتياز نفس ذوات الممكنات فهي في مرتبة ذاتها مصححة لانتزاع الامتياز ومصاديق لحمله وقد صرح صاحب العروة الوثقى بان الآثار والاحكام الواقعية لا تكون للاعتباريات بل لمنشأ انتزاعها ومصداق حملها لان تلك الاحكام ثابتة لموضوعاتها قبل اعتبار المعتبر وفرض الفارض وقد بلغ في بيان ذلك مبلغا من الاطناب كما هو دأبه في العروة الوثقى وقد سلم المورد ايضا في رسالته المسماة بالقول المحيط ان لا وجود للانتزاعي الا بوجود المنشأ وليس له وجود وراء وجود المنشأ وسننقل كلامه في موضع يليق بيان ان شاء الله تعالى اقول مما ينبغي ان يعلم اولا ان الوجود على قسمين احدهما الوجود مستقلا وهو يعرض للاشياء الواقعية الموصوفة ذهنا كان او خارجا وللاوصاف الانضمامية ذهنا كان او خارجا فان الاوصاف الانضمامية لها وجود مستقل غير وجود موصوفاتها وان كان وجودها تابعا لوجودها وهذا هو معنى قول رئيس[ا] الصناعة وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها الا ان وجودهما واحد من غير تفاوت حتى يستنبط منه الاتحاد بين العرض والمحل كما فهمه صاحب سلم العلوم وكذا يعرض الوجود الاستقلالي للاوصاف الانتزاعية في الذهن فان لها في الذهن تقررا وراء تقرر مناشيها ووجودا وراء وجودها وثانيهما الوجود شبيها بواسطة في العروض وهو من خواص للاوصاف الانتزاعية في الخارج فانه ليس لها تقرر ووجود وراء تقرر مناشيها في الخارج بل تقررها هو عين تقرر مناشيها ولا تظنن من ذلك جواز نفي الوجود مطلقا عنها في الخارج بل انما ينفي عنها الوجود الاستقلالي واما الوجود التبعي فهي

[ا] اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله

متصفة به في الخارج بتة وهذا هو محصل قول ارباب التحقيق ان النسبة وغيرها من الامور الانتزاعية لا يكون الخارج ظرفا لوجودها بل هو ظرف
لانفسها كما حققه المحقق[١] الدواني في حواشي شرح التجريد والمعاصر الصدر[٢] الشيرازي عليه كلام لا ينبغي ان يصغى اليه وثانيا[٣] ان مدار تغاير
احكام الشيء لاحكام الشيء تغاير وجوديه فان وحدة الوجود تنبئ عن وحدة الذات والاحكام والتغاير بين الاحكام انما يكون على قدر
التغاير بين وجوديه فالشيئان اللذان وجوداهما متغايران بالذات والاستقلال يكون حكم كل منهما مغاير الحكم الآخر كذلك واللذان
وجوداهما متغايران لا بان يكون كل منهما مستقلا بل بان يكون احدهما بالذات وثانيهما بالعرض يكون التغاير بين حكميهما ايضا كذلك
فيكون احكام احدهما بالذات واحكام آخرهما بالتبع اذا تمهد لك هذا فنقول تقرر المنشأ ووجوده تقرر المنشأ بالذات وللانتزاعي بالتبع
وبالعرض والمنشأ موجود في الخارج بالذات وللانتزاعي بالعرض فاحكام المنشأ ايضا تكون بالذات واحكام الانتزاعي بالعرض لا
ان لا يكون للانتزاعي حكم في الخارج سوى احكام المنشأ وهذا ظاهر جدا الا ترى الى ان الحركة لجالس السفينة موجود بالعرض وليس لها وجود
سوى وجود حركة السفينة مع ان لكل منهما حكما على حدة وان كان احدهما بالتبع والآخر بالذات وبالجملة فلا يلزم من كون تقرر المنشأ
بعينه تقرر الانتزاعي ان لا يكون للانتزاعي حكم سوى احكام المنشأ او يتحد حكماهما كما لا يخفى قال المحقق[٣] الدواني في حواشي شرح التجريد
الجديدة الصفات السلبية والاعتبارية للموجود الخارجي موجودة في الخارج بالعرض وان لم تكن موجودة فيه بالذات وموجودية الشيء
بالعرض بوجود غيره بالذات امر معقول عند ذوي العقول كما ان جالس السفينة متحرك بالعرض بحركة السفينة بالذات انتهى على ان
ما ذكره كله بعد تسليمه لا يدل الا على ان الحكم بشيء على الانتزاعي عين الحكم على المنشأ لا على ان الحكم على المنشأ عين الحكم على الانتزاعي
والمطلوب هذا لا ذاك كما نبهناك في هداية الورى فتنبه ومن العجائب قوله وقد سلم المورد في رسالته المسماة بالقول المحيط الخ فانه
يشعر انه لم ير ديباجة هداية الورى او رآه ولم ير ديباجة القول المحيط فاشتبه عليه المورد بغيره وظن ان مصنف هداية الورى الذي
هو متعقب عليه وصاحب القول المحيط واحد وكم من فرق بينهما ثم قال في ما قال فتوقف شيء على المعنى الانتزاعي الخ ان اراد به ان هذين
المفهومين متغايران فمسلم لكن لا كلام فيه وان اراد به ان المعنى الانتزاعي مغاير في الواقع للمنشأ وموجود بوجود مغاير للمنشأ فغير مسلم
بل باطل اقول قد عرفت آنفا ما يغني لدفعه ثم قال لدفع الوجه الثالث واما قوله فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي آه فلا يدري
محصله ان اراد به ان تحقق الانتزاعي ليس عين تحقق المنشأ في الواقع فقد عرفت بطلانه وان اراد به ان تحقق الانتزاعي في ملاحظة
العقل ليس عينه فمسلم ولكن لا كلام فيه اقول قد عرفت ان كون تحقق الانتزاعي عين تحقق المنشأ بالمعنى الذي مر لا يستلزم
الوحدة البحتة بينهما وبين احكامهما وهذا هو المراد فتعرف ثم قال لدفع الرابع اقول اذا كان امتياز الممكنات بعضها عن بعض فرع
امتياز بعض الارتباطات عن بعض فلا محيص عن لزوم كون ذوات الممكنات فروعا للارتباطات سواء كان للمعنى الانتزاعي تحقق
ووجود مع قطع النظر عن لحاظ العقل وراء وجود المنشأ ام لا اذ ذوات الممكنات على تقدير كون امتيازها موقوفا على امتياز الارتباطات
اما مبهمة في حدود انفسها واما متعينة لا سبيل الى الاول اذ لا معنى لوجود المبهم بما هو مبهم اصلا وعلى الثاني اما ان تحصل من الارتباطات
فصارت ذواتها فروعا للارتباطات واما ان تكون متعينة مع قطع النظر عنها وهو خلاف المفروض فلا محيد عن هذا اللازم فهو بل
لا يلزم هذا اللازم اصلا فان المختار ان يختار الشق الاول ويقول ان قوله اذ لا معنى لوجود المبهم بما هو مبهم واقع في غير موقعه فان الكلام
في ذوات الممكنات من حيث هي هي كما يدل عليه قوله في حدود انفسها الا في وجودها والمختار ان يختار الشق الثاني ويقول لا يلزم

١ه اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله

٢ه اي مولانا صدر الدين الشيرازي منه مد ظله

٣ه اي مولانا جلال الدين الدواني منه مد ظله

على هذا التقدير الا ان يكون التعين فرعا للانبساطات لا ان ذوات الممكنات فروع لها وهذا ظاهر جدا فكيف خفي عليه ولعلك قد علمت
مما ذكرنا من التفصيل والاجمال ان جل ما ذكره مهمل غاية الاهمال ونسبة الاهمال الى المورد كما صدر عنه في آخر كلامه اهمال على الاهمال
قوله لان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه من امر اعتباري اعتباري الخ اورد عليه بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه
القديمة بانه يجوز ان تكون الحيثية المعتبرة مع الذات عينية موجودة في الخارج فالذات الماخوذة معها ايضا تكون عينية موجودة في
الخارج وعلى تقدير كونها اعتبارية يجوز ان تكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا
وتعقب عليه في هداية الورى بان المحشي يحكم ههنا باعتبارية المركب ويصرح به بقوله لتركبه من امر اعتباري وهذا امر لا غبار عليه
واصل هذا الاعتراض من القاضي السنديلي واعتنى المحشي لدفعه حيث قال سابقا ان قول السيد الزاهد كيف آه علاوة والمقصود منه
نفي التغاير الذاتي فقط والمراد باخذ الذات مع الحيثية الاخذ في المعنون لا العنوان فبعد دفعه على زعم المحشي اعادته على ما رامه عجيب
ثم تصدى الناظر المذكور لدفع هذا التعقب فقال المقول باعتبارية الذات الماخوذة مع الحيثية موقوف على كون الحيثية اعتبارية
وكونها داخلة في المعنون وهذا ممنوع في ما نحن فيه اذ المحقق الدواني واتباعه القائلون بالتغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم في العلم الحضوري
انما يقولون بدخول الحيثية في العنوان لا في المعنون كما يظهر بالرجوع الى الحواشي القديمة وحواشيه وقد اعترف المورد ايضا في
حاشيته المسماة بالتحقيقات المرضية بان الحيثية عند الدواني واضرابه معتبرة في العنوان واذا كانت الحيثية الماخوذة في ما نحن فيه
معتبرة في العنوان فقط لا في المعنون فكيف يلزم كون الذات الماخوذة مع الحيثية بناء على تركبها من امر اعتباري اعتباريا كما حكم
به المحشي وبهذا ظهر ان تصريح المحشي باعتبارية الذات الماخوذة مع الحيثية سفسطة والحاصل ان الحكم بكون الذات الماخوذة مع الحيثية
امرا اعتباريا مطلقا غير صحيح نعم كون الذات الماخوذة مع الحيثية على تقدير كون الحيثية اعتبارية ومعتبرة في المعنون صحيح لكن كونها
اعتبارية ومعتبرة في المعنون ممنوع في ما نحن فيه بل ظاهر البطلان وما زعم المحشي ان قول الشارح كيف علاوة والمقصود منه نفي التغاير
الذاتي فقط سخيف جدا كما نبه عليه صاحب الحواشي حيث قال قول الشارح كيف وجه لخطأ زعم من زعم ان التغاير بين مصداق العلم والمعلوم
في العلم الحضوري لم يذهب احد الى التغاير الحقيقي حتى يكون قوله هذا ردا عليه فظهر ان الايراد غير مندفع مما تجشمه المحشي وكون اصل هذا الايراد
من القاضي السنديلي لا يضر مع ان صاحب الحواشي لم ينسب هذا الايراد الى نفسه قوله والمراد باخذ الذات الخ ان اراد به ان مراد القائلين بالتغاير
الاعتباري بين مصداق العلم والمعلوم في العلم الحضوري ان الحيثية ماخوذة في المعنون فلا تخفى سخافته مما قررنا وان اراد ان مراد المحشي ذلك
فمسلم لكن قد عرفت بطلان زعمه ولعمري ان مفاسد قلة التامل وسوء الفهم اكثر من ان تحصى **اقول** لقد صدق في قوله آخرا مفاسد قلة
التامل وسوء الفهم اكثر من ان تحصى فانه لو تامل في هذا المقام ادنى التامل وحسن فهمه لنجا عن الورطة الظلماء وذلك لان كون الحيثية معتبرة في
العنوان دون المعنون عند الدواني واضرابه غير خفي لا على السيد المحقق ولا على المحشي ولا على غيره من المحصلين وهذا هو الذي بعث السيد المحقق
على ايراده فانه لما رأى ان قول السيد المحقق كيف لا يستقيم الا ردا على كون الحيثية معتبرة في المعنون والمحقق الدواني وغيره غير قائلين به بل
لم يقل به احد اورد عليه بما اورد وتصدى المحشي لدفعه واصلاح كلام السيد المحقق بناء على ان اصلاح كلام العاقل لا سيما مثل السيد المحقق
اولى بل الزم من هدره فلو حمل قوله كيف على انه رد على الدواني لهدر بالكلية فمشى المحشي على انه علاوة والمقصود منه نفي التغاير
الذاتي فقط لا الرد على الدواني كما فهمه السنديلي وليس غرض المحشي الرد على الدواني حتى يرد عليه ما اورده هذا الناظر واطال من غير طائل

فقوله وهذا ممنوع فی ما نحن فیه الخ لا یغتر الا اذا جعل قوله کیف ردا علی الدوانی والمحشی بمعزل عنه ومن العجائب قوله وقد اعترف المورد ایضا فی حاشیته المسماة بالتحقیقات المرضیة الخ فلعله لم ینظر دیباجة التحقیقات المرضیة ایضا فضلا عما فیه من التحقیقات والا لم یقع فی هذا الاشتباه ومثل هذا الاشتباه عادة لازمة له قد نبهناک علیه غیر مرة فلیتنبه وقوله وبهذا ظهر الخ سفسطة بینة ونسبة السفسطة الی المحشی سفسطة اخری فان قول المحشی انما یکون سفسطة اذا جعل قوله کیف ردا علی الدوانی وزعم انه قائل بالدخول فی المعنون واذ لیس فلیس وقوله وما زعم المحشی الخ ظاهر البطلان ونسبته الی المحشی بطلان آخر فانه لا یلزم من عدم کون التغایر الذاتی مذهبا لاحد ان لا یکون قوله کیف نفیا له ولم یقل المحشی ان قوله کیف رد علی القائل بالتغایر الذاتی حتی یرد علیه ان التغایر الذاتی لیس مذهبا لاحد فکیف یکون ردا علیه بل قال ان المقصود منه نفی التغایر الذاتی وقوله وکون اصل هذا الایراد الخ خطأ علی خطأ فانه لیس غرض المورد ان کون اصل هذا الایراد من السندیلی یضر هذا الناظر حتی یفیده نفی الضرر والتبری منه بل غرضه ان هذا الایراد الذی هذا الناظر هو الذی ذکره السندیلی وتصدی المحشی لدفعه فای فائدة فی اعادته علی المحشی وبهذا ظهر سخافة قوله وان اراد ان مراد المحشی هذا الخ ایضا ولعمری هذا کله غیر خفی علی ادنی طالب العلم فضلا عن هذا الذی یدعی تبحره فکیف خفی علیه فافهم واستقم قوله وهل هذا الاجتماع المتلبس به آه قال بحر العلوم[1] نور الله مرقده یمکن ان یقال ان محل صور الجزئیات القوی الجسمانیة وهی منقسمة بانقسام موضوعاتها فصورة جزئی تحصل فی جزء من القوة وصورة جزئی فی جزء آخر فلا اجتماع واما الجزئیات المجردة وان کان محلها النفس لکن علمها لیس علی وجه الجزئیة انما تدرک بکلیاتها دون اشخاصها انتهی وانت تعلم ان قوله فصورة جزئی تحصل آه حیث اتی بصیغة المضارع الدال علی الاستمرار والدوام علی ما تقرر فی موضعه یدل علی ان غرضه ان لکل صورة صورة خصوصیة بجزء جزء لا تنفک عنه فصورة جزئی تحصل فی جزء دائما وصورة جزئی تحصل فی جزء آخر فلا اجتماع واورد علیه بعض الناظرین سلمه الله تعالی فی حواشیه بانه لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئی وجزء آخر بحصول صورة جزئی آخر وهذا ظاهر جدا انتهی وهذا صریح فی انه فهم ما هو الظاهر من عبارة بحر العلوم فاورد علیه وتعقب علیه فی هدایة الوری بان المجیب ما قال باختصاص جزء بحصول صورة جزئی وجزء آخر بحصول صورة جزئی آخر بل صرف عنان العنایة الی دفع النقض بابداء توجیه بان تحصل صورة جزئی فی جزء وصورة جزئی آخر فی جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او باقتضاء وضع سابق [illegible] الاختصاص ولو سلم فنقول انه قدس سره لیس بغافل عن هذا القدح الا تری الی انه کیف یقول فی المبدأ یمکن ان یتکلف وکیف یامر فی المنتهی بالتامل ویقول فتامل فیه فانه موضع تامل انتهی وحاصل هذا التعقب علی ما هو الظاهر انه لیس غرض المجیب ان بین صورة صورة وجزء جزء خصوصیة تقتضی ان تحصل هذه الصورة فی هذا الجزء لا فی غیره وتلک الصورة فی ذلک الجزء لا فی غیره کما فهمه هذا الناظر فاورد علیه انه لا وجه له بل غرضه انه یمکن ان تحصل صورة جزئی فی جزء وصورة جزئی آخر فی جزء آخر بسبب الاقتضاء الوضعی او الاتفاقی من غیر ان یکون بینهما خصوصیة تقتضی عدم الحصول الا فیه وهذا سالم عن القدح ثم تصدی ذلک الناظر فی حواشیه الجدیدة لاصلاح کلامه حیث قال لا یذهب علی من ترعرع عن العامیة ولو قلیلا انه لا یمکن القول بحصول صورة جزئی فی جزء من القوة وحصول صورة جزئی فی آخر منها اصلا لان تلک الاجزاء اما ان تکون موجودات عینیة متحققة بالفعل علی سبیل الکثرة فتلزم المفاسد النظامیة واما ان یکون بعضها موجودة بالقوة وبعضها بالفعل فیلزم الترجیح من غیر مرجح واما ان یکون جمیعها موجودة بالقوة فلا تکون صورة جزئی حاصلة فی جزء من القوة وجزئی آخر فی جزء آخر منها بل یکون المحل هو الکل وقد صرح المحقق الدوانی وغیره من المحققین ان اجزاء المتصلات والممتدات لما لم تکن موجودات

[1] ای مولانا عبد العلی رح ۱۲

عينية بل انما هي اشياء متوهمة فلا يمكن ان تكون صالحة لمحاكاة الموجود العيني ثم ان الصورة الحاصلة في الحاسة اي حاسة كانت عرض فيها الصدق تعريف العرض عليها فتكون القوة التي حصل فيها صورة جزئي موضوعا بالنسبة اليها وقد ثبت ان الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح ان يكون موجودا الا في الموضوع المشخص لان المبهم لا يفيد وجودا مشخصا فلا يتحقق وجوده الا بالموضوع المعين واذا وجب ان يكون موضوع العرض معينا مشخصا فلا بد على تقدير كون اجزائه موضوعات للصور ان تتعين اجزاؤه قبل حصول هذه الصورة فلا محالة يختص جزء منه بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة آخر اذ لا معنى للحصول في الموضوع المبهم وما قال هذا الحصول اما بالاتفاق الخ ليس بشئ اذ تجويز حصول العرض في الموضوع من غير ان يكون احدهما مختصا بالآخر سفسطة اذ حصول العرض عبارة عن حلوله والحلول عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول نعتا والثاني منعوتا فلا معنى للحصول بالاتفاق بهذا المعنى على ان الحصول بالاتفاق او باقتضاء الوضع السابق لا ينافي الاختصاص ثم ان الصور الحالة في القوى اعراض وغير خاف على من له ادنى مسكة ان الاعراض تختص بمحالها قطعا وليس اختصاصها موقوفا على الدعوى بل طبيعة العرض تقتضي الاختصاص فقوله ليس في كلامه دعوى الاختصاص في غاية الوهن والسخافة اقول قد صرح الحكماء باجمعهم ما يشعر بجواز حصول صورة في حد من القوى وصورة اخرى في حد آخر حيث قالوا عند اثبات الحس المشترك انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة دائرة فاما ان يكونا في نفس الامر خطا ودائرة كما شاهدناهما وذلك ظاهر البطلان او يكونا في قوة وهي اما القوة الباصرة او غيرها وليست هي القوة الباصرة لانها لا تدرك الا ما يقابلها وليس المقابل بها الا القطرة والنقطة فهي غيرها فلا يخلو اما ان تكون من الحواس الظاهرة او القوة العقلية وكل منهما ظاهر البطلان واما ان تكون قوة باطنة يؤدي اليها البصر صورة قطرة ونقطة وتبقى في الآلة التي هي محل القوة وقبل امحائه عنها يتصل به ما ادى البصر في موضع آخر فما اداه البصر في وقتين حصلا في حدين متصلين فلا محالة يرى خطا ودائرة وهذه القوة هي الحس المشترك فهذا الاستدلال نص في حصول صورة صورة في حد حد من القوى واما قول هذا الناظر من ان تلك الاجزاء اما ان تكون موجودات عينية الخ فمما لا ينبغي ان يصغى اليه فانا نختار الشق الوسط وخير الامور اوساطها ونقول كلما التفت حس الى ادراك شئ انتزع النفس المدبرة او المبدأ الفياض من القوة الباصرة جزء الحصول وكذا ولا يلزم الترجيح من غير مرجح فان هذا الانتزاع بسبب اقتضاء وضع سابق او خصوصية سالفة او نحو ذلك وكذا لا يلزم ايضا ان يحصل العرض في الموضوع المبهم كيف فان حدا من القوة قد صار متشخصا بانتزاع المنتزع فصار محلا لصورة وهكذا وما قال فلا محالة يختص جزء منه بحصول صورة جزئي آه فعجيب فان الاختصاص الناعت الذي وجه به كلامه السابق من اوصاف الحاصل لا من اوصاف ما يحصل فيه فلا يقال هذا المحل مختص بهذا العرض بل يقال هذا العرض مختص بهذا المحل كما لا يخفى على من له ادنى شعور فكان الصواب له ان يقول فلا محالة تختص صورة جزئي بجزء منه وصورة جزئي بجزء منه الخ وتوضيحه ان الاختصاص يستعمل في معنيين بحسب اختلاف المضاف اليه فاذا اضيف الى العرض ويقال العرض مختص بالمحل يراد به ما ذكروه في تعريف الحلول وعبروا عنه بالناعت وحقيقته ان لا يمكن تحقق هذا العرض بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما هو مصرح في شروح هداية الحكمة وغيرها من المنتظرات [illegible] واذا اضيف الى المحل ويقال هذا المحل له اختصاص بما يحل فيه يراد به ان له مع حال خصوصية خاصة يمتنع بها ان ينفك ذلك المحل عنه وهذا المعنى هو الذي فهمه الناظر من كلام بحر العلوم واورد عليه بانه لا وجه له كما ينبئ عنه قوله لا وجه لاختصاص جزء بحصول الخ وتعقب عليه بعض في حاشيته الحديدة وقال للاختصاص الى معنى آخر فمعناه تأمل اقول القائل ابن يصلح العطار ما افسد الدهر هو المعنى اختصاصه بالعرض

بالمحل له معنى آخر واختصاص المحل بالعرض له معنى آخر وهذا الناظر كان سابقا فهم المعنى الثاني والآن مال الى المعنى الآخر الا انه لما لم يتميز عنده
احدهما من الآخر لم يغير العبارة وهو اعجب منه وليس باعجب منه قوله اذ تجويز حصول العرض في الموضوع من غير ان يكون احدهما مختصا
بالآخر سفسطة آه فانه لم يقل المورد بل لا يقول به احد انه ليس بين العرض ومحله اختصاص حتى يجعل سفسطة بل المورد انما انكر اختصاص
المحل بالعرض بالمعنى الذي فهمه لا اختصاص العرض بالمحل ومن ههنا تظهر سخافة قوله ثم ان الصور الحالة في القوى الخ ايضا فان اختصاص
العرض بالمحل وان كان ضروريا لم يحتج الى الدعوى لكن اختصاص المحل بالعرض الذي فهمه هذا الناظر من عبارة بحر العلوم كما تشهد به حاشيتاه
القديمة والجديدة محتاج الى الدعوى البتة وهذا هو غرض المورد فانظر بعين الانصاف ولا تمش طريق الاعتساف ثم قال وما قال
بعد التسليم ان المجيب ليس بغافل عن الاعتراض فمع كونه رجما بالغيب غير نافع اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض اصلا والا لم يحتج الى دفع
الايرادات الى الجواب اصلا بل يكفي في دفع كل ايراد ان يقال القائل ليس بغافل عنه ودفع الايراد بهذا الجواب ضرب من الهذيان على ان
عدم الغفلة من المجيب عن هذا الايراد الذي اورده بعد وفاته بزمان كثير لا يفهم معناه ولو سلم ان المجيب ليس بغافل فلا ريب ان المورد غافل
عنه قطعا لانه جعل قول المجيب فتامل فيه في حاشيته التي سماها بكشف المكتوم اشارة الى الايراد الذي لا تعلق له بهذا الكلام ولجودة تحريره
لم يخطر له بالبال انه اشارة الى هذا الايراد **اقول** هذا الكلام فيه تعقبات من وجوه اما اولا ففي قوله مع كونه رجما بالغيب فانه لو كان هذا رجما بالغيب
لكان كل من يشرح كلام احد راجما بالغيب لعدم علمه قطعا انه مراده فيكون هو ايضا راجما بالغيب في جميع هفواته واما ثانيا ففي قوله
اذ عدم الغفلة لا يدفع الاعتراض الخ فانه ليس غرض المورد من ما بعد التسليم دفع الاعتراض بهذا النمط بل غرضه ان بحر العلوم اشار بهذا الكلام
وخاتمه الى هذا القدح فكان الاولى ان يجعل هذا الناظر قوله فتامل فيه اشارة اليه ويجعل هذا الايراد مستنبطا من كلامه لا داخلا في مرامه
واما ثالثا ففي قوله بل يكفي في دفع كل ايراد آه فان الواجب ان يقول في كل ايراد فيه اشارة الى القدح بالمبدأ او الختم واما رابعا ففي
قوله ضرب من الهذيان فان هذا الكلام من كلام الصبيان وعاداتهم لا من كلام العلماء ذوي الشان وآدابهم فعليه ان يكف عن مثله
واما خامسا ففي قوله فلا ريب ان المورد غافل عنه الخ فانه رجم بالغيب واما سادسا ففي قوله في حاشيته التي سماها بكشف المكتوم آه
فانه لم يصنف المورد الى الان حاشية مسماة بهذا الاسم ولعله لم ينظر بعد اكشف المكتوم وختمه المختومة ليكشف له المكتوم ويرتفع عنه
هذا الاشتباه المرجوم **قوله** وليس العلم زائدا على هذا القدر **ظن** بعض الناظرين ان هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام **وتعقب**
في هداية الورى بانه لما كان المتوهم ان يتوهم على تقرير النقض بان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم اجتماع المثلين اراد المحشي دفعه
بقوله ولا يصغى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي الخ وما ثبت من هذا القول الى قوله ومكتنف باللواحق العينية في الذهن الا انه يحصل الجزئي
بما هو جزئي في الذهن ولا ريب في ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق الا اذا ثبت ان هذا الحصول هو العلم وليس العلم امرا آخر فلذا
قال المحشي وليس العلم زائدا على هذا القدر فثبت ان هذه المقدمة لها دخل تام في هذا المقام ثم تصدى ذلك الظان في حاشيته
الجديدة لتحقيق ظنه غافلا عن ان بعض الظن اثم ومورد على التعقب فقال لا يخفى ما في هذا الكلام من السخافة اما اولا فلانه لا يمكن ان
يتوهم ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي الا من لم يراجع الى كتب القوم ولم يطالع اسفارهم كالمورد واضرابه لان الشيخ قد صرح
في كتبه بحصول الجزئي بما هو جزئي في الحاسة قال في الاشارات الشيء قد يكون محسوسا ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في
الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عنده

مايكون محسوسا قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار
ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في كنه حقيقة انسانيته والحس من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده
عنه ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال فيتخيلها مع تلك
العوارض لا يقدر على تجريدها المطلق لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل به صورته مع غيبوبة حاملها
واما العقل فيقدر على تجريد الماهية انتهى وكذا صرح في الشفاء والنجاة ايضا وقال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انواع
الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة
من الاين والوضع والمتى والكيف والكم وغير ذلك الى آخره فهذه الاقوال نصوص على ان الاشخاص الخارجية بتشخصاتها والعوارض
اللازمة لها حاصلة في الحواس عندهم فلا يمكن ان يذهب وهم احد الى ان القوم انكروا علم الجزئي بما هو جزئي **اقول** لا يمكن ان يشك
في انكار حصول الجزئي من حيث هو جزئي في الذهن الا من لم يراجع كتب القوم بالنظر الدقيق بل يمشي في عباراتهم بالنظر العامي
كهذا الفاضل [illegible] وكيف يشك احد في ذلك وهو ممتنع عقلا ونقلا اما الاول فلانه لو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن لزم اتصافه
بالعوارض الخارجية [illegible] فيه وكونه محلا لها وهو محال وهذا هو الذي بعث المتكلمين على انكار الوجود الذهني مطلقا كما هو مبسوط في محله وادرجنا
نبذا منه في مصباح الدجى فليستصبح منه لازالة الدجى واما الثاني فلما في حواشي شرح التجريد القديمة للصدر[١] الشيرازي رح نوقض
دليل اثبات الوجود الذهني بانا نحكم على الجزئي المعدوم بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون
الجزئي الخارجي وصورته الذهنية تشخصا واحدا وليس كذلك والتفصي عن ذلك يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان ما هو معلوم لنا بالذات وبحسب
الحقيقة هو الصورة الذهنية لا الامر الخارجي وهذه الصورة قد تكون مطابقة للامر الخارجي وقد لا تكون مطابقة مثلا المدرك من زيد هي
صورة انسان مكيف بمقدار وشكل وعوارض اخر يتخصص بها كلها موجودة في المدركة وتلك الصورة اذا وجدت في الخارج كانت عين زيد
فلا جرم يتعدى الحكم الخارجي منها الى زيد انتهى ملخصا وهكذا في حواشيه الجديدة مع تفصيل زائد وله زيادة تحقيق في حواشي الحواشي القديمة
فهذه وامثاله نصوص على انهم لم يقولوا بحصول الجزئي بما هو جزئي على ان هذا الناظر بنفسه قال في حواشيه السابقة الحق ان حصول الشخص
الخارجي في الذهن من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف باللواحق العينية محال انتهى فكانه نسي ههنا ما قدمت يداه واما
ما ذكره من عبارات الشيخ والطوسي فلا فائدة منه الا تسويد الورق فانه ليس غرضهم ان في العلم الاحساسي يحصل الجزئي بما هو جزئي وهل يقول
به عاقل انما غرضهم ان فيه تجريدا ما دون تجريد الخيال كما هو مصرح في كلام المحققين فافهم ثم **قال** واما ثانيا فلان حصول الجزئي بما هو جزئي
يكفي في لزوم اجتماع المثلين سواء كان العلم عبارة عن الصورة او عن الحالة الادراكية المغايرة للصورة كما ذهب اليه القوشجي والشارح
وغيرهما من المحققين اذ على تقدير حصول الجزئي بما هو جزئي يلزم اجتماع التشخص الذهني والخارجي او التشخصين الخارجيين المتشاركين في
الماهية النوعية في محل واحد ولا دخل في لزوم اجتماع المثلين لكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن فثبت ان قول المحشي وليس
العلم زائدا على هذا القدر لغو محض **اقول** ايراد احتمال الحالة الادراكية ههنا مع كونه غير مذهب الجمهور مستدرك ههنا فان المحشي بصدد
شرح كلام الناقض المحقق وكلامه كالصريح في ان غرضه الزام اجتماع المثلين في علم الجزئي بما هو جزئي لا في شيء آخر حاصل قبل العلم وقد نطق
به المحشي في ما قبل بقوله واما تقرير النقض الى ان قال وهل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم باستحالته فمشى ههنا على نهجه وقال وليس العلم

[١] اي مولانا صدر الدين الشيرازي رح ١٢ منه مد ظله

زائدا علی هذا القدر فلم یکن هذا القول لغوا محضا ثم قال عفت ولما تاتی لنا فلان قوله ولا ریب فی ان هذا الثابت لا یدفع التوهم السابق آه لیس بشیء لان التوهم الذی ذکره یندفع علی تقدیر ثبوت علم الجزئی بما هو جزئی اذ علی تقدیر حصوله کذلک یلزم اجتماع المثلین او عن الحالة اقول هذا هو عین الثانی فلا وجه لتثلیثه ثم قال و بالجملة مدار لزوم اجتماع المثلین علی القول بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن ولا علاقة له بکون العلم عبارة عن الصورة ولعله فهم انه علی تقدیر القول بحصول الاشیاء بانفسها لا محیص عن القول بکون العلم عبارة عن نفس الحاصل مع ان الامر لیس کذلک اذ کثیر من القائلین بحصول الاشیاء بانفسها فی الذهن قائلون بکون العلم مغایر الصورة اقول هب ان مدار لزوم اجتماع المثلین هو القول بالحصول بانفسها سواء کان العلم عبارة عن الحاصل او عن الحالة لکن الکلام ههنا مع الجمهور والناقض المحقق ناقض علیهم والمحشی بصدد کلامه فلذا احتاج الی المقدمة المذکورة فافهم قوله لانها تدل علی الایجاب الکلی قال بعض الناظرین دلالة ما ذکره صاحب المطارحات علی الایجاب الکلی ای وجودیة جمیع الادراکات فی حیز الخفاء اذ قد عرفت ان غایة ما لزم من دلیله ان الادراک لیس عدما محضا واما انه لیس عدما ثابتا حتی یلزم کونه وجودیا محضا فلا ورد علیه فی هدایة الکبری بانه لا ریب فی ان ما ذکره صاحب المطارحات یدل علی الایجاب الکلی ای وجودیة جمیع الادراکات فان حضوریته علم دون علم ملغاة واما ان دلیله لا یدل الا علی ان الادراک لیس عدما محضا سواء کان عدما ثابتا او وجودیا محضا فهو لا یقدح فی تقریر دلالته علی الایجاب الکلی اعنی وجودیة جمیع الادراکات لان هذا الایراد وارد علی کل تقدیر سواء دل علی الایجاب الکلی او الجزئی ثم قام ذلک الناظر لدفعه ولیس بقائم فقال لو سلم یدل دلیله الا علی ان الادراک لیس عدما محضا سواء کان عدما ثابتا او وجودیا محضا فهو قادح فی دلالة تقریره علی الایجاب الکلی اذ لم یثبت علی هذا التقدیر وجودیة واحد من الادراکات ایضا فضلا عن وجودیة جمیعها والقول بدلالة دلیله علی وجودیة جمیع الادراکات مع الاعتراف بان دلیله لا یدل الا علی ان الادراک لیس عدما محضا سواء کان عدما ثابتا او وجودیا محضا عجیب جدا اقول لا عجب الا فی زعمه فان دلالته علی الایجاب الکلی امر ومعناه کونه جاریا فی کل ادراک لکون حضوریته علم دون علم ملغاة وان لم یف بالمقصود ودلالته علی وجودیة الادراک بمعنی نفی العدم الثابت والعدم المحض کلیهما امر آخر والمقصود و المحشی ههنا فی معرض الفرق انما هو الاول فمقصوده ان دلیل صاحب المطارحات یدل علی الایجاب الکلی فان ما ذکره جار فی کل علم لا حضوریة فیه لعلم دون علم بخلاف تقریر غیره فهو لیس کذلک لعدم کونه جاریا فی الکل واما ان دلیل صاحب المطارحات لا یدل علی المقصود بتمامه فهو معبر عنه بعدم تمامیة التقریب وهو امر آخر فخلط احدهما بالآخر کما صدر عن هذا الناظر عجیب جدا قوله اذ عدم التمایز الا بملکاتها لا یوجب عدم کونها منشأ لامتیاز الغیر آه قال بعض الناظرین سلمه الله تعالی ما لا یکون ممتازا بنفسه بل بالملکة یکون امرا انتزاعیا غیر موجود بنفسه ضرورة ان ما یکون موجودا بنفسه لا یکون ممتازا بواسطة الملکة بل بالذات وبالجملة ما لا یکون موجودا وممتازا بنفسه بل بواسطة الملکة یکون امرا انتزاعیا والانتزاعیات لا تحقق له فی الخارج الا بوجود مناشیها فلا یکون منشأ لامتیاز الغیر الا بمعنی ان منشأ انتزاعه منشأ لامتیاز الغیر فیکون منشأ امتیاز الغیر حقیقة هو ذلک المنشأ وذلک المنشأ لا بد ان یکون ممتازا بالذات والا یجری الکلام فیه ولا یتسلسل بل ینتهی بالضرورة الی امر یکون ممتازا بالذات ومنشأ لامتیاز الغیر ولما رد علیه بان هذا مبنی علی انه لا یکون للانتزاعی احکام سوی احکام منشئه وهذا امر مشی علیه هذا الناظر فی مواضع عدیدة من کتابه ولا برهان علیه عرض فی جدیدة لدفعه فقال لا یخفی علی من له ادنی مساس بان المقصود ان الانتزاعی لیس له وجود مغایر لوجود المنشأ بل وجوده تابع لوجود المنشأ فانه اذا کان له وجود مغایر

لوجود المنشأ لكان صفة منضمة لا انتزاعيا وايضا لو كان المعنى الانتزاعي موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ يلزم التسلسل في الامور المتكثرة بالفعل اقول لا يخفى على من له ادنى مساس ان هذا المقصود لا يفي بالمقصود فان الانتزاع بل لا يمكن ان ينازع احد في انه ليس للانتزاعيات وجود على حدة كوجود المنضمات في نفس الامر ولا في ان لها وجودا مستقلا في الذهن ولذا قالوا ان الانتزاعيات بعد الانتزاع تصير منضمات ولا في ان وجود الانتزاعي في نفس الامر عبارة عن وجود منشئه بحيث ينتزع عنه ذلك الانتزاعي فهذه الامور الثلثة متفقة عليها انما النزاع في ان وجود الانتزاعي بمعنى وجود منشئه هل يكون سببا لان يقال الانتزاعي موجود في نفس الامر وباعثا لاجراء الاحكام عليه سوى احكام المنشأ ام لا فظن الصدر الشيرازي[١] في حواشي شرح التجريد ان ليس هذا الوجود التبعي وجودا له في نفس الامر حتى قال ان الماهية لا تتصف بالوجود في نفس الامر وبنى عليه امورا على زعمه وتبعه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وتبعهما هذا الناظر فقال ما قال والحق الحقيق بالقبول ما نبهناك عليه وصرح به المحقق الدواني[٢] في مواضع من حواشي شرح التجريد من ان هذا الوجود وان كان وجودا تبعيا لكنه وجود في نفس الامر ويمكن مبنى الاجراء الاحكام عليه غير احكام المنشأ ولنعم ما قيل آفة العلم التقليد فاخرج عن ربقة التقليد ولولا خوف الملالة لاوردت اقوال الفريقين بالاطالة ثم قال والعجب ان المورد قد اعترف في رسالته المسماة بالقول المحيط بكون الانتزاعي غير موجود بوجود مغاير للمنشأ حيث قال في ازاحة قول من توهم ان المعنى الانتزاعي له الهستية في الخارج ان هذا مما يمجه العقل السليم كيف ولو كان للانتزاعي الهستية في الخارج لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة في الخارج فان لكل ممكن مع ما عداه من الاشياء الغير المتناهية نسبة واقلها المغايرة واللازم باطل فالملزوم كذلك وهذا مطابق لما حققه المحققون من ان الانتزاعي لا تحقق ولا وجود له الا بتحقق المنشأ ووجوده اقول فيه خطأ قديم من نسبة القول المحيط الى من ليس له وعدم الفرق بين المورد ومن هو له وعبارة القول المحيط لا تفيد الا انكار انه ليس للانتزاعي الهستية في الخارج على حدة من الهستية الماهيات وهو لا يفي بمقصوده كما عرفت آنفا

قوله والشاهد عليه آه قال بعض الناظرين في قديمته قيل المراد بحدوث النفس حدوث تعلقها بالبدن سواء كانت النفس حادثة او قديمة اقول هذا ما يتوهم لو لم يكن للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك اصلا بما سوى ذاتها وصفاتها وهو في حيز الخفاء وبهذا ظهر سخافة ما قيل ان استحالة التسلسل المذكور لا تتم اذا قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ انتهى كلامه ملخصا ورد عليه في هداية الورى بما تلخيصه ان النفس اما حادثة او قديمة وعلى الثاني فاما تتعلق بالبدن قديما كما هو مذهب القائلين بالتناسخ اولا وعلى الثاني فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن شاعرة بغير ذاتها وصفاتها ام لا فعلى الاول يستحيل التسلسل في التصور والتصديق وعلى الثاني لا يتم هذه الاستحالة وكذا على الثالث واما على الرابع فتتم الاستحالة كما لا يخفى على المتامل ثم تصدى ذلك الناظر لدفعه في جديدته فقال هذا كله تطويل بلا طائل اذ محصل ما افاده صاحب الحاشي ان القول بان استحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير نظريتهما لا يختص بحدوث النفس بل يتاتى على تقدير قدمها ايضا اذ تعلق النفس بالبدن حادث وكذا القول بان استحالته لا يتاتى لو قيل بقدم النفس وقدم تعلقها ايضا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ كلاهما سخيفان اذ يجوز ان يكون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراك بما سوى ذاتها وصفاتها وح تختص استحالته بحدوث النفس ولا يتاتى على تقدير قدمها وما ذكره المورد لا يمس هذا الكلام اقول العجب انه لم يتنبه لخطائه بعد التنبيه فان القول بان

[١] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله

[٢] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله

استحالة التسلسل سياتي على تقدير قدم النفس ايضا وان كان سخيفا لما ذكره لكن الوجه لسخافة القول بان استحالة لا تتاتى
على مذهب التناسخ كما نبهناك عليه والعجب انه مع تطويل الكلام لم يفهم المرام فكيف لو كان مختصرا قوله كما في عدم العدم قديم قال
الفاضل الرامفوري العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الموصوف بالقديم والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم المضاف
العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق وتعقبه بعض الناظرين بانه لا معنى لكون العدم اللاحق
انتفاء للعدم السابق اصلا اذ انتفاء العدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والا يلزم ارتفاع النقيضين واجيب عنه في
هداية الورى بان هذا الوجود كانه هو العدم اللاحق للعدم السابق الا ترى الى ما قال المحشي فيما سياتي من انا اذا فرضنا ان زيدا معدوم
ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا ان زيدا معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس لا معدوم الى آخر ما قال ولما لم يتامل ذلك الناظر في هذا الجواب
حق التامل عاد في حواشيه الجديدة قائلا لا يخفى على من له ادنى مساس ان العدم عبارة عن بطلان الذات والوجود عبارة عن وقوع
الذات وكون الحقيقة كما هو مصرح في الكتب المعتبرة المشهورة كالافق المبين وغيره والتنافي بين هذين المفهومين اجلى من ان يخفى على البله
والصبيان فكيف يمكن ان يقال ان الوجود كانه هو العدم وان احدهما هو الآخر واطلاق احدهما على الآخر لم يعهد في كلامهم بل
بداهة العقل شاهدة على انه سفسطة وصدق لا معدوم على زيد مثلا في حالة الوجود لا يقتضي صدق العدم على الوجود ولا كون احدهما
عين الآخر بل انما يقتضي كونه نقيضا له ضرورة ان نفي النفي اثبات والحق ان الاشتغال بتوهين امثال هذه المزخرفات تضييع الاوقات
اقول الحق ان الاشارة بهذه الى ما اورده هذا الناظر من المزخرفات والاشتغال بتوهينها وان كان تضييعا للاوقات الا انه يجب
سد الوقوع النظار في المغالطات الم يقرع سمعه ما هو دائر على السنتهم من ان عدم العدم هو الوجود فاضافوا العدم الى العدم فكيف
يصح الانكار غاية ما في الباب انه ملازم للوجود وهو امر آخر وبه ظهر سخافة قوله لم يعهد في كلامهم فانه مبني على عدم تصفح مرامهم وما قال
من ان صدق لا معدوم على زيد في حالة الوجود لا يقتضي الخ سخيف جدا فانه لما اطلق على زيد في حالة وجوده لا معدوم وغير
معدوم او معدوم العدم او نحو ذلك دل ذلك على قيام عدم العدم في زيد فاقتضى ذلك صدق العدم على الوجود وهذا ظاهر حق
الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور قوله والا لبطل الحصر العقلي الخ حاصله انه لو جاز تعلق الزوالين فاكثر بشيء واحد لبطل
الحصر العقلي بين الشيء كالانسان مثلا ونقيضه كاللاانسان لجواز ان يتعلق بالانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ممتاز عن
الزوال الاول بذاته المخصوصة فلا يبقى الحصر العقلي لا يقال لكل حادث عدمان عدم سابق وعدم لاحق فتعلق بالزائل الواحد
زوالان ممتازان لانا نقول هذا ليس بضار فان امتياز العدم السابق واللاحق وتعددهما انما هو بتعدد الزمان والا ففي الحقيقة ليس
في كل حادث الا زوال واحد وزائل واحد فعدمه السابق ليس غير العدم اللاحق الا انه لما تخلل الوجود بينهما وامتاز الزمان السابق عليه من
الزمان اللاحق منه عد عدمين فليس الامتياز والتعدد بينهما بالذات ولو جاز تعدد الرفع لشيء واحد لجاز تعدد العدم السابق فقط لشيء
واحد وتعدد العدم اللاحق فقط ايضا بان يكون لشيء واحد عدمان لاحقان او عدمان سابقان واذ ليس فليس وبهذا ظهر سخافة
قول بعض الناظرين في تقديمه انت تعلم ان زوال الشيء عبارة عن رفعه الخاص اعني رفعه بعد تحققه كما مر من الشارح ولا استحالة
في تعدد الرفع الخاص لشيء بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل صحة بقاء الحصر العقلي
بين الشيء ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان رفعا له لان يكون لشيء واحد نقيضان انتهى وقد اورد عليه في

له اي المولوي رستم علي رح ١٢ منه مد ظله

هداية الورى اما اولا فبان قوله بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق ينافي ما مر منه من ان الرفع الخاص رفع الشيء بعد تحققه
واما ثانيا فبان قوله ضرورة ان الزوال آه غير مسلم لما سمعت ان رفع كل شيء نقيضه فما معنى ان الزوال ليس نقيضا للزائل واما ثالثا
فبانه يلزم قطعا على تقدير تعدد الزوال بان يكون للشيء واحد نقيضان ويبطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه لتحقق الثالث واجاب
ذلك الناظر في جديديته عن الاول بان معنى قوله رفع الشيء بعد تحققه رفع خاص له كما ان رفعه قبل تحققه رفع خاص له الا ان الرفع
الخاص عبارة عن رفعه بعد تحققه فقط وعن الثاني بان الزوال لما كان عبارة عن رفع الشيء بعد تحققه فهو نحو خاص من رفعه
فيكون اخص من نقيضه اذ نقيضه رفعه مطلقا وهو اعم من الزوال ويجوز العقل خلوه عن هذا النحو من العدم وعن الثالث بانه موقوف
على ان يكون الزوال نقيضا للزائل مع انه اخص من نقيضه **اقول** قد صرحوا باجمعهم ان نقيض كل شيء رفعه وان نقيض كل شيء
بهذا المعنى واحد كما هو منصوص في الحواشي القديمة وغيرها فالشيء وان كان حادثا ليس له الا رفع واحد الا انه ينقسم الى الفردين
احدهما الرفع السابق وثانيهما العدم اللاحق المعبر عنه بالزوال بحسب تعدد الزمان وتخلل الوجود وليس ان الرفع السابق عدم آخر
والرفع اللاحق عدم آخر تعلقا بشيء واحد وهل يجوز ذلك عاقل كلا مع انهم انما قسموا الرفع الى قسمين العدم السابق والرفع اللاحق
ولم يجوزوا ان يكون لشيء رفعان لاحقان او عدمان سابقان وبالجملة لم يقل احد بل لا يمكن ان يقول بتعدد الزوال لشيء واحد ولو جاز
ذلك لزم بطلان الحصر العقلي قطعا فتامل فانه مما يعرف وينكر **قوله** وبانه يمكن تصور العشرة بدونه الخ **اورد عليه** ان هذا انما يتم
لو كان ذلك التصور تصورا بالكنه وهذا ممنوع **واجيب** عنه بان العدد انتزاعي وكنه الانتزاعي ليس الا ما حصل في الذهن
وقال بعض الناظرين فيه ما فيه ولم يبين ما فيه **فتعقب** في هداية الورى بان المقدمتين اللتين في كلام المجيب احدهما مما
اقر به المحشي سابقا حيث قال الحق ان العدد من الامور الانتزاعية والثانية مما اتفق عليه المحققون فلا يعلم وجه ما فيه **واجاب**
عنه ذلك الناظر في بديديته بان اتفاق المحققين عليها ممنوع فان الدواني[1] صرح في الحاشية القديمة بانه يجوز ان يكون الانتزاعي
عند تصوره حاصلا في الاذهان بامر يساويه لا بكنهه لا بد لنفي ذلك من دليل **اقول** الدواني وان ابدع احتمال ان تكون الانتزاعيات
منتزعة [illegible] ناظر وكلامه كالخوانساري والقراباغي وغيرهما لكن عبارات القدماء تنبئ ان كنه الانتزاعي ليس الا
ما حصل في الذهن وقد اخذه بعضهم مما صرح به رئيس الصناعة[2] في الشفاء من ان الوجود اعرف الماهيات وصرح به الصدر الشيرازي[3] في حواشي
شرح التجريد الجديدة وحققه بالتفصيل وتبعه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ومال اليه اكثر محشيها ومع قطع النظر عن ذلك
نقول ان لم يثبت اجماع المحققين عليه فلا ريب في اجماع الجمهور عليه البتة ولذلك ترى كتب المتاخرين مشحونة بذكرها والكلام ههنا على
طورهم فلا يضر القدح فيه **قوله** حيثية تقييدية آه **قال** بحر العلوم[4] ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد
وبعد عروض الهيئة قد تقرر حقيقة عددية ولا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة ثم صارت بجعل الهيئة حقيقة عددية
حتى تلزم المجعولية الذاتية **واورد عليه** بان الوحدات قبل عروض الهيئة اما ان تكون حقيقة عددية فح لا حاجة الى عروض
الهيئة او لا فتكون الوحدات حقيقة عددية من مقولة الكيف بسبب الامر الخارج هو الهيئة فلزم المجعولية الذاتية قطعا **واجاب** عنه
بعض الناظرين سلمه الله تعالى في قديميته بان محصل كلام ذلك البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة
الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة

[1] اي مولانا جلال الدين الدواني ١٢ منه مد ظله
[2] اي الشيخ ابو علي بن سينا ١٢ منه مد ظله
[3] اي مولانا صدر الدين الشيرازي ١٢ منه مد ظله
[4] اي مولانا عبد العلي ١٢ منه مد ظله

سره فلا تزيد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجعولية الذاتية غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وبهذا ظهر ان كل وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيئة وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ليست كيفا بل كم بالضرورة انه قابل للمساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات وتعقب في هداية الورى بوجهين اولهما ان قوله ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة مع انه يخالف قوله اللاحق غاية الامر ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة غير مطابق للواقع فان الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة هو العدد على تقدير عروض الهيئة لا ذاتيات العدد ودفعه ذلك الناظر في جديدته بان هذا الايراد غير وارد الا على العبارة المنقولة من النسخ المطبوعة لحاشيته وقد وقع فيه غلط من ناسخها وعبارته الصحيحة ان ذاتيات العدد الوحدات وهي من حيث انها معروضة للهيئة عدد الخ ولا يرد الايراد على هذه العبارة اقول لما لم نجد ههنا مسلكا غير الاقرار بالغلط اقربه لكن تبرأ نفسه منه ونسبه الى ناسخه والله اعلم بظواهره وسرائره وثانيهما ان قوله ولا تلزم المجعولية الذاتية ممنوع فان ذاتيات العدد لما لم تزد على الوحدات كما اعترف هو به فنقول ان العدد ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بل عن الوحدات من حيث عروض الهيئة فقبل عروضها لم تكن الوحدات عددا ومن مقولة الكم ولما عرضت ولو خلطت معها من غير ان تدخل الهيئة في قوام العدد صارت عددا وهل هذا الا المجعولية الذاتية ودفعه ذلك الناظر بانه قد صرح الشيخ في الشفاء ان مبدأ شيء لا يجب ان يكون من جنس ذي المبدأ ولا ان يكون ذو المبدأ من جنس المبدأ وذكر هناك ان الوحدة مبدأ العدد وليست كما فلا يلزم من كل وحدة وحدة وكون الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة غير كم ان لا تكون مجموع الوحدات مع اعتبار الهيئة كما ولا تلزم المجعولية الذاتية اصلا اذ الهيئة الصورية لم تجعل الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بلا زيادة امر عددا بل عند تحققها يصير مجموع الوحدات المعروضة للهيئة عددا فالهيئة الصورية لم تجعل العدد عددا حتى تلزم المجعولية الذاتية بل عروضها جعل غير العدد عددا ولا يلزم منه زيادة جزء ولا المجعولية الذاتية اقول ايراد كلام الشيخ مما لا دخل له في هذا المقام فانه لم ينكر احد عدم اتحاد المبدأ وذي المبدأ جنسا حتى يجعل كلام الشيخ ردا عليه انما الكلام في لزوم المجعولية الذاتية وما ذكره في عدم لزومها بقوله اذ الهيئة الصورية الخ غير واف بالمقصود لجريان التشقيق المذكور فيه ايضا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قوله واما الثانية فلا تتجاوز الاربعة عند احد الى الجزء الرابع هو الصورة الشخصية كما حققنا في هداية الورى وما قال بعض الناظرين في جديدته من انه لا يخلو اما ان تكون الصورة التي هي جزء رابع للجسم عبارة عن الصورة الجسمية او النوعية التي تشخصت بالهيولى فليست جزءا رابعا للجسم واما ان يكون امر آخر سوى الجسمية والنوعية فاما ان تكون تلك الصورة ملازمة للهيولى اولا وعلى الثاني لا يكون جزءا للجسم اصلا وعلى الاول فاما ان يكون الاحتياج من الجانبين فيلزم الدور او من جانب واحد ولا مرجح ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى اذ لا احتمال لكون الهيولى مفتقرة الى الصورة فتكون الهيولى علة مطلقة لها او آلة او واسطة ملخصا سخيف جدا فان المختار ان اختار الشق الاول ويقول التربيع ههنا بالاعتبار وهذا ظاهر جدا ولعمري ان امثال هذه التفوهات غير قابلة للالتفات ولقد استراح القلم من هذا الرقم نهار السبت الخامس عشر من جمادى الاولى سنة سبع وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الثقلين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين حين اقامتي بالوطن حفظ عن شرور الزمن وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد خاتم النبيين وآله وصحبه اجمعين

قد تمت الرسالة اوائل ذي الحجة سنة سبع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة ولاجل سند انها في المطبعة النظامية مطبوعة طبع ختم المعتني بالطبع ورسمت علامة خطه بقلمه على الخاتمة

٨١

العبد

المسكين الضعيف ابن حاجي محمد روشن خان حنفي